

Class.

60

Zinn

Kyl. L. Blinck

in

Bergant
1841.

+

Claff 60

Verfuch
einen Streit zwischen Middleton und Ernesti
über
den philosophifchen Character
der Ciceronifchen Bücher
von der Natur der Götter
zu entfcheiden.

Eine Folge von fünf Abhandlungen.

Altona und Leipzig
bey Johann Heinrich Kaven.

1799.

Verlag

Verlag der Buchhandlung

der philosophischen Charaktere

der Wissenschaften

der Natur der Götter

der Wissenschaften

Verlag der Buchhandlung

Verlag der Buchhandlung

Verlag der Buchhandlung

Verlag

Dem Herrn

Johann Nicolaus Tetens

Etatsrath und Deputirten des Finanz-
collegiums zu Kopenhagen

als

ein Denkmal dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Der Herr

Johann Nikolaus Titze

Lehrer und Director des

Collegiums zu Kopenhagen

es

ein hundertmal dankbarer Vorzug

angegeben

Verehrtester Herr Etatsrath.

Der Verfasser der folgenden Aufsätze hat das Glück gehabt, einige Jahre lang, als Sie auf der Universität zu Kiel lehrten, Ihren philosophischen und mathematischen Vorlesungen beyzuwohnen. Bey dieser Gelegenheit, und nachher, aus dem Studium Ihrer philosophischen Schriften, hat er sich überzeugt, daß Sie nicht allein die *neue* Philosophie vorwärts zu bringen, sondern auch die *alte* zu schätzen verstehen. Dieß wäre allein schon hinlänglich, Ihnen folgende Aufsätze, über *den philosophischen Character der Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter*, zuzueignen. Ihre wiederholten gelehrten Beschäfti-

gungen aber mit demselben erhabenen Gegenstande*), womit sich diese Bücher beschäftigen, und besonders der Umstand, daß eben Ihre Schriften, vorzüglich die unsterblichen *Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, die in den letzten Decennien die philosophische Welt neben den Schriften eines Kant erleuchtet haben, den Verfasser mehr als einmal auf den Standpunct gebracht haben, von dem man die gehörige Ansicht der alten Philosopheme bekommt, machten das dem

*) Von denen d. V. aber die Schrift von den vorzüglichsten Beweisen des Daseyns Gottes, Rützow u. Wismar 1761 seit einigen Jahren vergeblich in den Buchläden gesucht hat.

Verfasser beynahe zur Pflicht, was er
sich sonst nur erlaubt haben würde. Er
gibt Ihnen also gewissermaßen nur
durch die Zueignung einen Antheil
zurück, der Ihnen an einigen von *den*
Beurtheilungen der vorkommenden al-
ten Philosopheme gebührt, die er für
besonders wichtig halten muß, und
glaubt zu gleicher Zeit seine Dank-
barkeit für so mannigfaltige Belehrun-
gen nicht besser an den Tag legen zu
können, als wenn er Sie in den Stand
setzt, Selbst zu urtheilen, ob er sich in
philosophischen Sachen ein gesundes
Urtheil erworben habe. Wollten Sie
ihn also dadurch, nach dem Verflusse

von vielen Jahren, noch einer neuen
Belehrung würdigen, daß Sie ihm Ihr
Urtheil über den Werth und die Mängel
der Ihnen hiermittelft zugeeigneten
Schriften mittheilten, so würden Sie
ihn wiederholt auf die angenehmste Art
zu Ihrem Schuldner machen. In dieser
Erwartung fügt er nichts weiter hinzu,
als daß er mit vollkommenster Hoch-
achtung und Ergebenheit lebenslang
seyn wird

Ew. Hoch- und Wohlgeborn

verpflichtetster Verehrer

der Verfasser.

V o r r e d e.

Die folgenden Untersuchungen *über den philosophischen Character der Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter* sollten nach und nach als Gelegenheitschriften erschienen seyn, die dem Verfasser seine Amtslage zur Pflicht macht. Die drey ersten haben auch in der Gestalt das Licht erblickt. Mit den beyden letzten sah er sich in einiger Verlegenheit, wenn er sie nicht abkürzen wollte. Als er eben im Begriff stand, das zu thun, und er namentlich alles dasjenige wegschneiden wollte, was bey der dritten Ciceronischen Disputation zur Vergleichung der darin enthaltenen Philosopheme mit den neuern philosophischen Systemen gesagt ist, ward er in

einer gelehrten Zeitschrift *) aufgefordert, nicht allein die angefangenen Untersuchungen fortzusetzen, sondern sie auch, sobald sie vollständig seyn würden, zusammen drucken zu lassen und weiter zu verbreiten. Durch diese vielleicht zu günstige, aber für seine Verlegenheit willkommene, Aufmunterung liefs er sich bewegen, das lieber sogleich zu thun. Dieß ist die Geschichte der Herausgabe dieser Blätter. In der That, es würde den Verfasser einige Ueberwindung gekostet haben, die Uebersicht und Beurtheilung des dritten Dispüts abzukürzen. Dieser Disput ist die Hauptveranlassung zu der ganzen Arbeit. Der Verfasser, dem es nicht an den vornehmsten kritischen und historischen Hilfsmitteln zur Erklärung der Bücher von der Natur der Götter fehlt, sah sich selbst

*) der Kielischen gel. Zeitung v. J. 1798.

von den besten und neuesten Commentatoren verlassen, wenn er den Werth und Unwerth der darin enthaltenen Philosopheme zu würdigen hatte. Selbst die Olivete, Bouhier und Kindervater, die weder historische, noch historisch-philosophische Erörterungen ausschließen, wie fast alle übrige große Commentatoren dieser Bücher thun, befriedigten ihn nicht hinlänglich. Grammatische, historische, historisch-philosophische Erklärung ist bey allen diesen Männern die Hauptsache, bey den übrigen Commentatoren, die eigentlich grammatische und kritische. Der Verfasser richtete aber sein Augenmerk hauptsächlich auf den Inhalt. Kenner mögen nun urtheilen, wie viel dafür bisher geschehen ist. Der Verfasser setzt die genaueste grammatisch-kritische Behandlung voraus. Nur in den wenigen Fällen nimmt

XII

er darauf Rücksicht, wenn die Ungewissheit der Critik und Grammatik ihm Eingriffe in die richtige Erklärung und Darstellung des Inhalts droht. Vorher, ehe er die Arbeit unternahm, hatte er die Ciceronischen Bücher wiederholt mit kritischem Auge gelesen. Er will also nicht zu den Afterphilologen gehören, die ihren Verfassern einen Sinn aufdringen, der ihnen fremd ist. Noch weniger ist es seine Absicht, den ehrwürdigen Alten zu modernisiren, dessen gelehrtes Werk er recensirt. Nachdem er ihn verstanden zu haben glaubt, will er Andern das Verstehen seines Schriftstellers erleichtern und ein allgemeineres Einverständniß über den eigentlichen philosophischen Gehalt seines Werks befördern. Kann man ihm zeigen, daß er irgendwo gegen diese Regel verstoßen hat, so ist er der erste, der

dem gelehrten Publicum seinen Fehler abbittet und ihn zu verbessern verspricht. Unsere Zeiten wecken von Zeit zu Zeit das Interesse für Untersuchungen über Werke des Alterthums, worin die erhabenen Gegenstände abgehandelt werden, womit sich unsere Bücher beschäftigen. Nichts fürchtet er daher weniger, als den Vorwurf, daß er ein müßiges Werk finsterner Stubengelehrsamkeit (*umbratilis doctrinae*) geliefert habe. Vielmehr würde der Verfasser es auf diese Gefahr getrost wagen, noch einige Abhandlungen mehr über die in diesen Büchern abgehandelten und damit verwandten Materien zu liefern, wie Herr Garve seinen trefflichen Anmerkungen zu den Büchern von den Pflichten beygefügt hat. Dieß unterbleibt gewiß nicht aus dieser Besorgniß, sondern einzig darum, weil solche Abhandlungen

XIV

mehr erfordern als diejenigen, welche der Verfasser hier liefert. Man kennt den delicates Punct, und die Uebersicht des dritten Disput's wird ihn bemerklich genug machen, auf dem unsere philosophirende Zeitgenossenschaft in Ansehung der Materien steht, die in unsern Büchern erörtert werden. An Interesse kann es aber eben deswegen auch schon solchen Auffätzen nicht fehlen, die die Gedanken des alten Schriftstellers auffassen und sie bis *an* jenen Punct fortführen. Das nun ist gerade der Character gegenwärtiger Auffätze.

Der Streit zwischen Middleton und Ernesti ist mehr Form als Zweck der Abhandlungen. Es sollte Jemand die gelehrte Parthey repräsentiren, die den Cicero zum consequenten Neu-Akademiker macht, eben so wie ein anderer die entgegengesetzte Parthey. Was

hätte der Verfasser da wohl für ein paar vollgültigere Repräsentanten wählen können, als diese beyden Männer, deren Verdienst es vornehmlich ist, wenn wir den Cicero vollkommner würdigen, als sie selbst ihn gewürdiget haben? Glücklicher Weise aber hatten sie sich beyde, wie die Anführungen in der ersten Abhandlung beweisen, wiederholt und deutlich so geäußert, daß sie die Repräsentantenstelle nicht ablehnen konnten.

Die Absicht der Untersuchungen ist, *den philosophischen Character, der in den Büchern von der Natur der Götter herrscht, zu bestimmen; und dem philosophischen Leser eine kurze Uebersicht des Ganzen zu eröffnen, die ihn, besonders mit dem Original zusammen gehalten, über den Geist und Gehalt eines Werks*

XVI

nicht lange zweifelhaft läßt, das sonst so viele ungleiche Urtheile hat erfahren müssen.

Der Verf. wünscht nichts mehr, als daß Kenner finden mögen, daß er seine Absicht nicht ganz verfehlt hat; und das Einzige, warum er zum Schlusse bittet, ist dies, das sie ihn gütigst belehren wollen, *ob und wie fern* er auf einem andern Wege seine Absicht etwa leichter, wenigstens doch gewiß vollkommner hätte erreichen können. Er verspricht, den dankbarsten Gebrauch von dieser Güte zu machen. Geschrieben im Sept. 1798.

Inhaltsanzeige.

Erste Abhandlung.

Einleitung des Streits über den philosophischen Charakter der Ciceronischen Bücher von der Natur der Götter. S. I.

Zweyte Abhandlung.

Zergliedernder und erläuternder Grundriss des ersten Buchs mit fortlaufender Censur. S. 21.

Dritte Abhandlung.

Zergliedernder und erläuternder Grundriss des zweyten Buchs mit fortlaufender Censur. S. 61.

Vierte Abhandlung.

Zergliedernder und erläuternder Grundriss des dritten Buchs mit fortlaufender Censur in Beziehung auf das zweyte Buch. S. 79.

Fünfte Abhandlung.

Versuch, den Streit über den in diesen Büchern herrschenden philosophischen Charakter zu entscheiden. S. 157.

Introduction

1. The purpose of this study is to

investigate the effects of the

new method of teaching

on the

learning process

and to determine whether it is

more effective than the

traditional method

of teaching. The results of the

study will be discussed in

the following chapters.

The first chapter will describe

the background of the study

and the objectives of the

study. The second chapter

will discuss the methodology

used in the study. The third

chapter will present the

results of the study. The

fourth chapter will discuss

the implications of the

study for the future.

Erste Abhandlung.

Einleitung des Streits über den philosophi-
schen Character der Ciceronischen
Bücher von der Natur der Götter.

Erste Abhandlung.

Einleitung des Stills über den philosophischen

Charakter der Cicero'schen

Reden von dem Namen der Cicero'schen

Ad agitandum exercendumque ingenium videtur mihi veterum philosophorum lectio fere accommodatior, quam recentiorum: idque ea ipsa de causa, quod apud nostros fere omnia explanata quasque ad vivum relecta, et argumentis firmioribus demonstrata, et meliori ordine collocata deprehendas. Ergo in his sanae doctrinae plus. Sed quae scripta optime docent, non eadem aptissima sunt ad ingenium exercendum. Non enim in accipiendo et discendo ingenium ita exercetur, ut quum ipsum per se aliquid anquirat et investigat. Cui rei maxime locus est in legendo eo scriptore, cujus oratio et habeat plura, quae investigentur, et ad laborem quaerendi alliciat animum. Talis autem est optimus quisque antiquorum. — — — — — Horum igitur libros eos, quibus ipsorum vel doctrina continetur, vel ingenium eluxit, in ejusmodi compendium censeo redigendos esse, ut omissis quae sunt

ad ornatum, ipsae sententiae atque argumenta nuda quasi et pura exhibeantur, disposita eo ordine, qui disputationis vim maxime declaret, explanata iis verbis, quibus nos eadem cogitata exponeremus. Est enim aetatum et linguarum sua cujusque indoles, adeo ut quae usitato nobis more dicta intelligimus, eadem ex alius vel gentis, vel aetatis ingenio expressa vix agnoscamus, utque adeo, quae sunt re et sensu eadem, ea nobis propter verborum diversitatem inter se dissidere videantur. Quare non, ut multos historiae philosophicae scriptores fecisse video, philosophorum verba transcribi, sed sententiam exponi oportet. — — —

*Garve progr. legendorum philosophorum vett.
praec. et exempl. S. 9. 12. 13.)*

Middleton, unstreitig einer der vorzüglichsten Kenner und gerechtesten Beurtheiler des Cicero, ist der Meynung, daß man es Cicero in seinen philosophischen Schriften ohne viele Mühe anmerken kann, auf welcher Seite er selbst in den Disputen steht, womit er seine Leser unterhält. In den Di-

spüten, wovon ich hier zu reden anfangen will, meynt er, ist er offenbar auf Balbus Seite. *) Die meisten Erklärer des Cicero müssen seiner Meynung gewesen seyn, weil man bey aller Gelegenheit, so oft von Beweisen für das Daseyn Gottes und seine Vorsehung im heidnischen Alterthume die Rede ist, die Argumentationen des zweyten Buches von der Natur der Götter als Cicero's eigenthümliche Beweisführungen anzieht. Johann August Ernesti, *) auch gewiß ein Kenner des Cicero, ist mit diesen Männern keinesweges einverstanden. Vielmehr erklärt er sich unter andern irgendwo in seiner natürlichen Theologie für die vom Petav behauptete Meynung, daß Cicero in der Person des Cotta die Behauptungen des Vellejus

*) Conyer Middleton Röm. Gesch. unter der Lebenszeit des M. T. Cicero nach der 3ten Ausg. überf. B. III. Altona 1759. S. 497.

**) Initia doct. solidioris, ed. Vta. Lipsiae 1776: theol. nat. cap. 1. §. 19. S. 238. 239. Vergl. mit f. Vorrede zu f. Ausg. des Cicero. Nicht ganz mit sich selbst consequent setzt er in seinem clav. Cic. ihn in die vierte Akademie.

widerlegen wolle, und will daher nichts davon wissen, daß Cicero für seine Person in den Büchern von der Natur der Götter etwas auf den von dem allgemeinen Völkerglauben hergenommenen Beweisgrund für das Daseyn Gottes gehalten habe, welchem Vellejus im Geist seiner Schule viel Gewicht beyzulegen scheint. Sehr viele scharfsichtige Männer, unter andern alle diejenigen, welche von dem philosophischen Geist und der Consequenz des Cicero rühmlicher denken, als es manche im blinden Vertrauen auf die großen Namen eines Montagne, Bouhier, Lessing *), zu thun wagen, und dem Cicero seinen Platz unter den akademischen Den-

*) Mich. Montagne Verf. Ueberf. Leipz. 1753. Th. 1. B. II. St. XI. *von den Büchern*. Das hier gefällte harte Urtheil schreibt Bouhier *Tusculanes de Ciceron traduites par Messieurs Bouhier et d'Olivet etc. tome sec. Amsterd. 1739. S. 11. ab.* und läßt auf Montagnes Auctorität zwey ganze Capp. aus. Nicht billiger aber als die Herren Franzosen urtheilt unser Landsmann Lessing über Cicero im *Laokoon*, oder über die Gränzen der Mahlerey und Poesie, Th. 1. Berl. 1766. IV. S. 43. 44.

kern einräumen, sehen diese Behauptung als ungezweifelt an. Die Zeiten sind vorüber, wenn sie anders für Männer jemals da gewesen sind, da große Auctoritäten und Namen ohne überzeugende Gründe die Stelle dieser Gründe vertraten. Der Schluß unsrer Bücher ist merkwürdig und dem ersten Ansehen nach für die Middleton'sche Behauptung entscheidend. *Haec quum essent dicta, heilst es, ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.* Genauer genommen, reicht man aber damit nicht gegen die entgegengesetzte Meynung aus. Kann etwas akademischer lauten, würde Ernesti im Namen dieser Parthey sagen, als eben dieser Schluß? Hoben denn die Akademiker die verhältnißmälsig größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der einen Behauptung in Vergleichung mit einer andern auf? Immer kann Cicero, würde er fortfahren, die Behauptungen des Balbus wahrscheinlicher finden, das that Cotta selbst, so lange er, wie er sich ausdrückt, als Pontifex spricht, oder dem Glauben der Väter und Zeitgenossen ohne philosophische Prüfung huldigt, und es dennoch bezweifeln, ob Balbus Gründe den Tiefdenker und

Zweifler befriedigen können. Ich traue Middleton Gelehrsamkeit und Weisheit genug zu, um Gründen nachzugeben. Er wird jene Beweisstelle aufgeben, die ich ihm eigentlich auch nur in den Mund gelegt habe. Wird er damit seine ganze Behauptung fahren lassen? Meine Behauptung, wird er sagen, stützt sich weder auf diese, noch auf irgend eine andere einzelne Stelle, sondern auf den Eindruck, den das Ganze des Ciceronischen Werks auf mich macht, so oft ich es in Stunden der Muße mit der gehörigen Angewandtheit und Theilnahme durchlese. Es kömmt mir vor, als ob in den Râsonnements des Balbus eine Ordnung, eine Amplification des Gegenstandes, wovon die Rede ist, eine Wärme und Herzlichkeit herrscht, die den eigenthümlichen Character des Cicero zu kenntlich auszeichnet. Cotta hingegen ist oft, bey aller seiner Spitzfindigkeit und Kälte — und diese hätte ihn ja doch wohl leicht in dem Gleise logischer Anordnung und Vollständigkeit erhalten können — abgerissen, dunkel, unvollständig und verworren, er berührt oft den eigentlichen Streitpunct nur mit der Fingerspitze, oft verfehlt er ihn gänzlich, nicht selten erlaubt er sich Schleichwege und Krümmen

zum Ziele, auch sind seine Schlüsse nicht ganz frey von Sprüngen, wie könnte ich hinter einem solchen Character den Cicero vermuthen? Man interessirt sich doch wohl vornehmlich für die Person, die man in seinem eignen Namen denken, reden und handeln läßt, gesetzt auch, daß man es unmerklich thut, und vom Anfange an entschlossen war, selbst hinter dem Vorhange zu bleiben. Und das sollte Cicero nicht gethan haben, er, der für seine Person stets so eifrig nach Festigkeit und Consequenz im Denken und Reden gerungen hat? Er sollte dem Cotta, wenn er seine Person vertrat, nicht jene Tugenden wenigstens in dem Grade gegeben haben, daß er mit Ehre gegen den Balbus hätte auftreten können? Diese Behauptungen haben freylich etwas mehr zu bedeuten, als der vorige Grund, den die Schlusserklärung lieferte. Allein ich glaube doch nicht, daß Ernesti sich gefangen geben würde. Wie viel könnte er nicht dagegen einwenden! Es gibt Wahrheiten aller Zeiten und Menschen, würde er sagen, die den gesunden Verstand sogleich gewinnen. Für diese spricht Balbus. Ist es da Wunder, daß das Herz den Erzähler bestochen, in sein Interesse gezogen, und seinem

Vortrage ein ganz anderes Colorit gegeben hat, als die kalten und nackten Sophismen des schauerlichen Skepticism vertragen? Ungeachtet dieses Interesses, das das Herz an seinem Vortrage nehmen mochte, konnte er doch fest entschlossen seyn, den Soriten und Demonstrationen seiner gelehrten Kämpfer in dem Urtheil desjenigen durchaus nichts zu vergeben, der sie, von allem Rednerschmucke entkleidet, in ihrem reinlogischen Zusammenhange überdenken will. Ich könnte noch weiter gehen, würde Ernesti hinzusetzen, und das, was gegen mich zu seyn scheint, zu meinem Vortheile anwenden. Eben diese den interessantesten Wahrheiten des menschlichen Geschlechts günstige Stimmung könnte ihm das Interesse für die Einkleidung der Einwürfe des Cotta so weit geschwächt haben, daß sich Manches daraus erklären ließe, was du an dem Vortrage des Cotta getadelt hast, ohne daß er darum als Philosoph gegen Cotta Parthey nähme. Ueberhaupt war er mehr an den Vortrag solcher Gegenstände gewöhnt, die ein rednerisches und gemeingefälliges Kleid vertragen, als an die Präcision und lichtvolle Kürze glücklicher Abstraction und feingespinnener Subtilität der Gedanken, und

tadelst du hauptsächlich den Cotta im Verhältnisse zum Balbus, so macht es auch vielleicht einigen Unterschied, daß Cicero, der den Werken seines Geistes und seiner Musse nur gemeiniglich kurze Zeit widmete, und sehr geschwind arbeitete, den Cotta mit dem Vellejus im ersten Buche, mit dem Balbus aber erst im dritten Buche zusammen auftreten läßt; der Geist, der im ersten Buche, zum Theil auch im zweyten, mit seiner ganzen Kraft thätig war, kann im dritten Buche schon etwas abgespannt und müder geworden seyn. Endlich, würde er noch weiter sagen, komme ich zur Hauptsache in deinen Behauptungen. Den gelehrten Character des Cotta hast du zu Gunsten deines Balbus viel zu tief herabgesetzt. Es ist wahr, Cotta spricht kurz, abgerissen, er läßt Lücken, und ist nicht frey von sophistischer Kunst. Allein, wenn die kurzen und abgerissenen, zum Theil verstümmelten Schlusketten in seinen Râsonnements ergänzt und nach den Gesetzen der Schule verbunden werden, so finden wir oft in den neuesten und scharfsinnigsten skeptischen Schriften keine feinere Einwürfe gegen den spätern Dogmatism der Kirche und der Schule, als seine Einwürfe gegen den derzeitigen Dogmatism der Stoa

lauten. Das Lob, den Epikuräism widerlegt zu haben, hast du ihm nicht geschmälert, sonst würde ich dieß noch weit leichter gegen dich in Schutz nehmen können, gegen die Ausartung der Beredsamkeit, der *ars bene dicendi*, wie sie Quinctilian richtig definirt, in Kakotechnie und Sophistik, kann man sich durch eine wohl gewetzte Instrumentalphilosophie und ein reifes kritisches Urtheil verwahren. Eine solche Ausartung ist den Skeptikern nur zu eigen. Manche Kürze, manche Auslassung, manche Verwicklung, ist Schuld des Zeitalters, der noch unbehülflichen und unvollkommenen Sprache, der Kindheit und Unvollkommenheit der Wissenschaft. Manches, was wir für muthwillige Auslassung halten, ist Folge eines zu wenig umspannenden oder schwächern Gedächtnisses. Auch gibt es Stellen, worin die Fülle und der Reichthum der Gedanken dazu beytragen, daß sich Gründe, Einwürfe, Eintheilungen, zum Nachtheil der Bündigkeit, der lichtvollen Uebersicht und Gründlichkeit drängen. Endlich fehlt auch ein nicht unbedeutendes Stück in der Antwort des Cotta an den Balbus, und zwar gerade an einem Orte, wo Cotta recht Spielraum zu skeptischen Einwürfen gefunden

haben mag. Kurz, ich sehe nicht ein, warum sich Cicero, im Ganzen genommen, als Gelehrter zu schämen Ursache hätte, wenn er dem Cotta aufgetragen hätte, in den Büchern von der Natur der Götter der Wortführer seiner Meynung zu seyn. Es ist ein artiger Sprung vom Cotta bis zum Baile, allein ist der Schritt vom Balbus bis zum Leibnitz kleiner? Nun, und wie kämen wir denn hier zu einem festen Resultate? Unentschieden sollten wir die Sache doch billignichtlassen, aufmerkfamerForblick an der Seite der Grammatik und der Interpretation pflegt doch gemeiniglich zum Ziele zu führen. So viel, dünkt mich, könnte man, ohne unbescheiden gegen die großen Männer zu seyn, mit deren grammatisch-kritischen Streite wir uns bisher beschäftigt haben, und ohne viele Widersprüche von Männern befürchten zu dürfen, die mit Cicero's Art zu philosophiren vertraut sind, annehmen, daß Cicero die Absicht gehabt habe, ein paar der hauptsächlichsten dogmatischen Schulen des Alterthums, die Epikuräische für den Materialism und die Stoische, besser, die Stoische, mit Zuziehung der Platonischen, für den Immaterialism, gegen die Dialectik und Sophistik

des Skepticism auftreten zu lassen, nicht sowohl, um jene durch diese niederwerfen zu lassen, als vielmehr, um im Verfolge des Disputs und der Gedankenentwicklung der streitenden Partheyen selbst überzeugend inne zu werden, auf welcher Seite sich das Uebergewicht der Gründe befinde, wie diese Gründe lauten, und wie fern er nunmehr Ursache habe, über die erhabenen Gegenstände, die er unter seinen Augen hatte verhandeln lassen, skeptisch oder dogmatisch zu denken. Dieß Alles scheint noch ächt-akademisch zu seyn, und in so fern hätte uns Ernesti den Standpunct richtig angegeben, aus welchem wir in den Geist dieser gelehrten Dispute einzudringen suchen müßten. Aber nun wäre es möglich, daß die eine oder die andere der Partheyen gänzlich unterläge, es wäre möglich, daß die eine der streitenden Partheyen vor einer der andern oder vor den beyden andern einen auffallend höhern Grad von Vernunftmäßigkeit erstiege, sollten wir denn nicht annehmen dürfen, daß sich Cicero am Ende seiner Betrachtungen mit einer größern Gewissheit, als der akademischen Schule eigen zu seyn pflegt, für diese Parthey gestimmt gefühlt hätte? Dann käme es darauf an,

bey welcher von den Partheyen sich dieses Uebergewicht befände, um sowohl anzugeben, was für ein Resultat in dem Kopf des Cicero aus seinen Disputen hervorgegangen sey, als überhaupt den Gehalt und Werth derselben vor dem Tribunal der Wahrheit und Weisheit zu bestimmen, und zum Gebrauche in den Annalen des philosophischen Geistes zu prägen. Sollte dieß Uebergewicht auf der Seite des Balbus seyn, so würde sich daraus erklären, wie ein Mann als Middleton, der den Cicero durchweg aus sich selbst studirt und erklärt hat, und der es sonst eben so gut als Ernesti weiß, daß Cicero großer Verehrer der akademischen Schule ist, es als so ausgemacht annehmen konnte, daß Cicero in den Büchern von der Natur der Götter durch den Balbus seine Meynung vortragen lasse. Ganz scharf gefaßt sieht man aber doch wohl, daß wir in dem Fall die Wahrheit, weder ganz auf Ernesti's, noch ganz auf Middletons Seite, sondern in der Mitte zwischen beyden gefunden hätten. Die Uebung in der Beredsamkeit setzte Cicero in den Stand, den akademischen Streit, denn das ist freylich das Ganze, gehörig einzuleiten und durchzuführen, sein durch Welt und Geschäfte aber so fein und

gerade gebildeter gefunder Verſtand liels ihn in den Labyrinthen der Schule den Ariadniſchen Faden, ich meyne, die ſimple Weisheit und Wahrheit des Sokratiſchen guten Menſchen finden, durch den geleitet er in die Welt der Erfahrung und des Gemeinvortrefflichen zurückkam. Was haben wir aber für einen Weg zu betreten, um mit gehöriger Sicherheit zu einem von dieſen Reſultaten zu gelangen? Den Weg der logiſchen Analyſe, vermittelt derſelben müſſen wir einen getreuen, weder zu kurzen noch zu langen, Abrifs aller drey Dialogen zu bekommen ſuchen, der uns das ganze Gewebe aller Haupt- und Hülfſargumentationen, aller Einwürfe, Widerlegungen, wichtiger Verbindungsgedanken etc. vor Augen legt, woraus einerſeits die Diſcuſſionen des Vellejus und Balbus, andererseits die Widerlegungen des Cotta beſtehen. Alle Auswüchſe müſſen daraus wegbleiben, es möchte denn ſeyn, daß man ihren äſthetiſch-vortheilhaften, d. h. zufälligen, oder ihren äſthetiſch-widrigen Eindruck bemerklich machen wollte, das Zerriffene und Unvollſtändige muß ſoweit ergänzt werden, als es der Gedanken- und Beweiſfaden erfordert, alle abgekürzte Schluſſreihen des

Skeptikers müssen vor allen Dingen ausführlich dargelegt werden, damit nichts Erschlichene verdeckt bleibe. Je mehrere und treffendere Winke endlich am rechten Orte eingeltreut werden, die hier die Oekonomie, sowohl jedes einzelnen Dialogs für sich, als aller drey Dialogen unter und gegen einander, in ein helleres Licht setzen, dort aber die Prüfung vorbereiten, und sie den endlichen, höchsten und letzten Principien philosophisch-kritischer Censur näher führen, desto sicherer muß das Resultat hervorgehen, was wir suchen. Da ich eine solche nach den eben gemachten Forderungen mit aller mir möglichen Sorgfalt und Genauigkeit entworfene Zergliederung dieser Dialogen vor Augen habe, so wage ich es, vorläufig mit drey Worten zu sagen, was mein Resultat über den Theil der Frage, wovon diese Einleitung handelt, was Cicero nemlich eigentlich, als er mit seinem Werke am Ende war, über die darin abgehandelten Gegenstände mag als ausgemacht oder nicht ausgemacht angesehen haben? gewesen ist. Mein Resultat lautet also.

- 1) Den Vellejus glaubt Cicero durch den Cotta im ersten Buche völlig widerlegt zu haben.

2) In den Argumentationen des Balbus bleibt Manches übrig, was Cotta entweder nicht angegriffen oder doch nicht umgestoßen hat. Zum Theil gehen die Philosophen von ganz verschiedenen Principien aus. Balbus sucht die Gottheit durch Schlüsse, Cotta verlangt sie in der Anschauung, im Gebieth der sinnlichen Erfahrung, in so fern ist Balbus nicht angegriffen, denn es ist zu keiner Erklärung gekommen, wer von ihnen auf dem rechten Wege sey, oder ob es vielleicht noch einen dritten Weg gebe, den keiner von ihnen bisher einschlug. Die wichtigsten Gegenstände des menschlichen Forschens und Beobachtens, Gott, Vorsehung, Freyheit, Tugend, Verhältniß der Moralität und Tugend zur Glückseligkeit und zum Genuße, sind es, worin Cotta, selbst im Panzerhemde des Carneades, gegen den Balbus und seinen Vorgefechter, den Chrysipp, der schwächere Theil bleibt. Hieraus ergibt sich denn

3) daß Cicero den höhern Grad der Beruhigung in den Belehrungen und Erörterungen des Balbus fand, ob er sich

gleich so wenig aus dem Schlingenge-
webe Cottaischer Subtilitäten und So-
phismen herausarbeiten konnte, daß
er sie und ihr Verhältniß zu den Dif-
cussionen des Balbus zum Theil nicht
einmal verstand, und auch nach dem
Culturmaße des damaligen philosophi-
schen Zeitalters nicht einmal verstehen
konnte.

Sein Schluß: *ita discessimus, ut Vellejo Cotta
disputatio, Vellejus war durch Cotta wider-
legt, mihi Balbi ad veritatis similitudinem
videretur esse propensior* wird uns als auf-
richtiger Ausspruch vollkommen einleuch-
tend, er konnte nicht anders urtheilen, als
Philosoph war er nicht völlig gewiß, denn
zum Theil hatte er den Disput nicht völlig
verstehen können, zum Theil war ihm Cotta
unwiderleglich, als Denker von bloß ge-
sundem Verstande, als Weisen, der Beru-
higung in der Wahrheit suchte, blieb ihm
trotz alles Subtilitätenkrams des Cotta Ue-
berzeugendes genug in Balbus Raisonement.
Er wünschte noch eine neue Unterredung:
*dabit is diem nobis aliquem, ut contra ista
dicamus, quae Cotta attulit.* Zu diesem

Disput, und das wäre denn Cicero's viertes Buch von der Natur der Götter geworden, hätte es ihm in dem Vorrathe der beyden letzten Dialogen nicht an reichem Stoffe gefehlt, wenn er gleich die Sache nicht hätte ausmitteln können.

Zweyte Abhandlung.

**Zergliedernder und erläuternder Grundriß
des ersten Buchs von der Natur der
Götter, mit fortlaufender Censur.**

Diese Disputation besteht aus *drey Haupttheilen*, aus einer *Einleitung*, aus dem *Räsonnement* des *Vellejus*, und der *Gegen-erklärung* des *Cotta*. Die *Einleitung* geht von Cap. I. bis Cap. VI., eine kleine *dramatische Zwischenunterredung* macht den Uebergang von der *Einleitung* zum ersten *Hauptabschnitt*, der *erste Hauptabschnitt* geht bis Cap. XXI., von da bis zu Ende nimmt der *zweyte Hauptabschnitt* ein. *Vellejus* vertheidigt das Epikuräische Atomen-System, *Cotta* bestreitet ihn mit den Waffen der Neuakademiker.

Einleitung. (I-VII.)

Schwierigkeiten der Untersuchung, die in diesen Büchern angestellt werden soll.

Die meisten Weltweisen waren bisher Theisten, einige Atheisten, wenige suspendirten mit der Akademie ihr Urtheil.

Cap. I.

1) Schädliche Wirkungen und böser Einfluß des *Atheism*.

- a) Alle gottesdienstlichen Einrichtungen sind beym Atheism Tand.
 - b) Atheism hat zerstörenden Einfluß auf Moralität, Tugend und Bürgerpflicht.
- 2) Argloser ist der *Skepticism*; er weckt die Menschen aus einem gefährlichen Schlummer.

Cap. II. III.

- 1) Was schreiben diese Bemerkungen sowohl in Ansehung der *Didactik* als in Ansehung der *Eristik* für ein Verfahren vor?
- a) Der *ehrliche Zweifler* verdient zu-
rechte gewiesen zu werden, damit
es ihn verdriese, getadelt zu haben,
und damit er grössere Vorlicht lerne.
 - b) Der *eigensinnige Dünkel* verdient
Züchtigung, damit er einsehen lerne,
daß er von Klügern etwas lernen
könne.
- 2) Er vertheidigt sich selbst gegen diejeni-
gen, die es ihm übel nehmen, daß er
philosophirt. Diese Leute legen ihm zu-
förderst die spöttische Frage vor, *wie
ihn doch so urplötzlich die Lust anwan-
dele, zu philosophiren?* Dann werden
sie ernsthafter, und wundern sich, daß

er, wenn er doch ja philosophiren wolle, es mit einer Schule halte, deren Credit längst gesunken sey. Er antwortet auf den ersten Einwurf.

a) Er habe stets mit den ersten Männern unter den Denkern seines Zeitalters Umgang gehabt, und zugleich ihre Schriften studirt. Die Capitelabtheilung reißt hier den Faden des Zusammenhanges auseinander.

b) Er fühle für diese Art von Beschäftigung ein entschiedenes Interesse. Aeußerst wünsche er

a) Griechische Philosophie in Lateinischen Boden zu verpflanzen.

b) Er finde auch Manchen, der ihm dankbar dafür sey.

c) Die dringenden Umstände der Zeit empfehlen das Studirzimmer, als einen Zufluchtsort für den Weisen.

Cap. IV. V. VI.

Die Capitelabtheilung zerschneidet Cap. IV. von neuen den Faden. Denn nun antwortet er erst auf den zweyten, vorhin schon angegebenen Einwurf, wie es komme, daß

er das längst verlassene System der Akademie von neuen begünstige? Folgendes:

- a) Er hasse alle blinde Auctorität.
- b) Die Akademische Philosophie sey vor andern Schulphilosophien bescheiden und unpartheyisch. (Cap. V.)
- c) *Um jedoch selbst den Schein zu vermeiden, als wenn er irgend eine Schule ausschliesslich begünstige, wolle er sie alle gegen einander auftreten lassen.* (Erste Hälfte von Cap. VI.) *Ut ad sint, sagt er, cognoscant, animadvertant, quid de religione, pietate, sanctitate, de caerimoniis, fide, jurejurando, quid de templis, delubris, sacrificiisque solemnibus, quid de ipsis auspiciis, quibus nos praesumus, existimandum sit: haec enim omnia ad hanc de diis immortalibus quaestionem referenda sunt.*

Diese Angabe seiner Hauptabsicht zeigt zugleich, wie genau die Bücher von der Divination, vom Schicksal, und von den Gesetzen, mit den Untersuchungen zusammenhängen, die hier abgehandelt werden, (vergl. de divin. II., LXXII. de legg. I. II.) Durch diese Angabe seiner Hauptabsicht leitet er, nach seinem eignen richtigen Grundsätze, *dass jede gute Abhandlung von der Desi-*

nition der Sache ausgehen müsse, von der die Rede sey, den gelehrten Disput ein, er characterisirt die Personen, die in dem Disput auftreten werden, er erzählt die nähere Veranlassung zu dieser Unterredung, die mit einem anderweitigen gelehrten Gespräche zusammenhängt, wovon Cap. VII. ein Bruchstück gibt. Man sieht aus diesem Bruchstücke, daß dieses die im IVten B. defin. von einer Seite erörterte Frage betroffen habe, in wie fern sich die Peripatetische mit der Stoischen Schule vertrage oder nicht.

Disput selbst. (VII. bis zu Ende.)

Erster Hauptabschnitt. (VII-XXI.)

Vellejus führt das Wort. Sein Vortrag zerfällt wieder in zwey *Abtheilungen*, wovon die erste bis Cap. XVI., die zweyte von Cap. XVI. bis Cap. XXI. geht.

Erste Abtheilung. (VII-XVI.)

In dieser Abtheilung entdeckt man drey neue Theilungsglieder, aber von so ungleicher Länge, daß sie bloß zufällig im Gange des Disputs entstanden sind. *Vellejus* führt nemlich *erstens* ein ganzes Heer von Weltweisen auf, *) gibt kurz ihre Meynungen und

*) *Ueber die Zeitordnung, in der die in unsern Büchern aufgeführten Männer gelebt haben:*

Lehren vom Daseyn und der Natur der Götter an, und sucht sie in ihrer Nichtigkeit darzustellen. Dieser Zug währt bis an Cap. XV. Darauf erwähnt er *zweytens* im XVten Cap., wie viele Ungereimtheiten die Dichter und das Volk den Göttern aufgebürdet haben, und, wie beschimpfend *drittens* es für die Religion sey, daß sie unter den Aegyptiern bis zum Thierdienste herabgesunken sey. Alle diese drey Momente haben die Absicht, alle und jede Behauptungen,

a) die table chronologique vor dem gleich unten angeführten Werke des Olivet, dessen Mittheilung ich der Güte eines Freundes danke, der gelehrte Arbeiten zu schätzen und aufzumuntern weiß. b) Die Tafel in Dr. Anton Friedr. Büschings Vergl. der Griech. Philos. mit der neuern. Berl. 1785. S. 89. c) Die Untersuchungen in Christoph Meiners Gesch. der Wissensch. in Griechenland und Rom. B. 1. 2. Lemgo 1781. 1782. und desselben Grundriss der Gesch. der Weltweisheit, ibid. 1786. d) Das grössere Brucker'sche Werk. Will man die Philosophie *nach den Griech. Schulen scheiden*, so sehe man das letzte Werk und vergl. Joh. Aug. Ernesti clavis Ciceroniana hinter dem index historicus.

die von jeher außer der Epikuräischen Schule über die Götter geschehen sind, in ein nachtheiliges Licht zu stellen, um das Epikuräische System dagegen desto vorthafter abstechen zu lassen. Seine Hauptaufmerksamkeit ist indessen sehr natürlich in einem so vorzüglichen Grade auf das erste Moment gerichtet, daß die beyden übrigen bloß als Anhänge betrachtet werden können. In einer eigentlichen, schulgerecht abgezielten Abhandlung wäre dieß vielleicht ein Majestätsverbrechen der ersten Größe. In einem Disput, wie unser Buch ist, wird der Gang der Unterhaltung um so natürlicher. Philosophen treten gegen Philosophen auf, ein System drängt das andere, die Anführungen geschehen nach dem Gedächtnisse, ohne eigentlichen Plan. Daher ist hier nicht immer an historische Genauigkeit, noch weniger immer an philosophische Präcision der Begriffe zu denken. Vellejus ist auch nicht ganz frey von sophistischen Kunstgriffen, um seine Meynung nur durchzusetzen. Kurz, die Interpretation hat hier ein schweres Geschäft, das ganze philosophische Alterthum soll ihr vor Augen schweben, wenn sie hier auf allen Seiten gerecht seyn will. Die Interpretation ist hier

nicht eigentlich unsere Sache, nur Einen Hauptcommentar will ich unter dem Text bemerken, der mir *ausser den Quellen der philosophischen Geschichte* vor andern Dienste geleistet hat. *) Uns ist es hier darum zu thun, dem Gange, den Vellejus nimmt, und den Hauptgedanken nachzuspüren, wodurch er dem Systeme seines Epikurs, auf Kosten der übrigen philosophischen Schulen, aufzuhelfen sucht. In sofern seine Unrichtigkeiten darauf, und eben dadurch auf die Würdigung des Ciceronischen Werks Einfluss haben, werden wir zu der erforderlichen historischen oder kritischen Censur einen Wink geben. Auf folgende Weise verfährt denn Vellejus.

Gleich zu Anfange tritt er mit dem ganzen Dünkel des pedantischen Sectirgeistes auf, dem alles Tand ist, was nicht sein Epikur gelehrt hat. In diesem Character hätte ihn Cicero nicht pertinenter handeln lassen können, als daß er ihn in vermessener Zuversicht zu sich selbst gleich die beyden größten Gegner des Atomistensystems, Platos Timäus und die Pronöa der Stoiker en-

*) *Olivets* Entretiens de Ciceron sur la nature des dieux Tom. I Il. Paris 1766. 8.

bagatelle behandeln läßt. Was läßt sich von einem solchen rüstigen Kämpfer nicht im Disputate erwarten? (Cap. VIII.)

Mit diesen nimmt er es hierauf gleichsam vorzugsweise auf. Folgendes sind seine Deräsonnements:

1) Mit Platos Behauptung, daß die Gottheit Weltbaumeister sey, kann ich eben so wenig einen Begriff verbinden, als mit der Stoischen Pronöa, weil ich mir weder Art und Weise, noch Werkzeuge und Mittel vorstellig machen kann, wodurch der Weltbau hätte zu Stande gebracht werden können. (Cap. VIII. Der Zusammenhang wird zer schnitten.)

2) Warum mag den Weltbaumeister des Plato oder die Stoische Pronöa doch wohl so auf einmal die Lust angewandelt haben, zu bauen? Hierbey, fährt der Derälonneur fort, dringen sich mir noch ein paar andere Fragen auf:

a) Gab es überall eine Zeit, als das Daseyn der Götter noch keine Zeitfolge bestimmte? Man lese diesen Einwurf mit Lukrezens Worten (l., 460. 461.)

Tempus item per se non est, sed rebus
ab ipsis

Consequitur sensus, transactum quid sit
in aevo.

- b) Was machte die Stoische Pronöa im ewigen Raume, Leeren (inani) des Lukrez?
- 3) Was kann die Gottheit wohl zum Weltbau bewogen haben? Sie hat sich doch wohl
- a) nicht als ein Aedilis daran vergnügt, die Welt gleichsam als ihr Haus mit Sternen auszufschmücken? Diese Frage gründet sich auf die unglaublich unvollkommne Vorstellung, die auch diese Schule, trotz ihrer Lehre von mehrern Welten, von dem majestätischen Weltbau hatte. Lukrez breitet sich im fünften Buche weitläufig über die Sternkunde aus, Alles aber, was er sagt, ist Kindervorstellung, etwa den Mond und die Lehre von den Finsternissen angenommen. Ist es Wunder? Selbst Copernicus falsen noch, wie Kästner im 2ten Theil seiner Geschichte der Mathematik erzählt, die Fixsterne in gleicher Distanz von der Sonne, in

Einer äußersten Weltspähre — Und die Erdenwürmer haben sich nicht entblödet, Fragen zu thun, als ich hier mit widersträubender Feder niederschreibe? —

b) Hat sie sie etwa um der Menschen willen geschaffen? Dann frage ich, um welcher Menschen willen, um der Thoren oder um der Weisen willen? Das Erstere wäre ungereimt, das Letztere geht auch nicht. Denn

a) der Weisen sind zu wenige.

b) Die Erfahrung spricht dawider; es geht den Weisen in der Welt zu übel.

Lukrez begnügt sich mit dem Einwurfe allein. Diesen läßt Cicero erst recht gegen die Stoiker im 3ten Buch auftreten. Unserm Sophisten fällt nicht einmal ein, daß es noch einen dritten Fall gibt, den er uns doch billig nicht hätte vorenthalten sollen. Kann Gott die Welt nicht um Beyder willen geschaffen haben, um der Weisen und um der Thoren willen, um jener willen, damit sie seine Herrlichkeit bewundern und seine Heiligkeit nachahmen, um dieser willen, damit sie Verstand bekommen? —

Doch, wir wollten ja noch nicht prüfen, wir wollten Vellejus hören.

So denn Vellejus gegen die Akademie und Stoa Cap. IX. und X.

Von Cap. X. an kommt er nun zu den übrigen Systemen, die zum Theil ein materielles Urwesen annehmen, zum Theil Pantheisten sind, zum Theil doch aber auch edle Begriffe von der Gottheit errungen haben, wie Anaxagoras und Xenophon, Sokrates Schüler. Lukrez macht es hierin fast eben so, als Vellejus; man lese seine Art, die philosophischen Meynungen über die *primordia et elementa rerum* zu bekämpfen, im 1sten Buch vom 650sten Verse an.

Cap. X. tritt die Meynung derer auf, die die Welt oder vielmehr das Kugelgebäude der Welt vergöttern. Die Vorstellung, daß die Gottheit die vollkommenste und daher eine runde Gestalt haben müsse, widerlegt er durch die Bemerkung, daß die Urtheile von Schönheit nicht übereinstimmen. Sein Gegner wird die Blößen, die er hier gibt, schon zu benutzen wissen. In demselben Cap. tritt Thales auf, der alles aus dem Wasser entstehen läßt, und die Gottheit zum ersten belebenden Zeugungsprincipium gemacht haben soll. (Lukr. I, 709. 710.)

Heraklit, den Lukrez vorzüglich sorgfältig mitnimmt, und der, des entgegengesetzten Urprincips wegen, nicht hätte vergessen werden sollen, wird hier übergangen. (Lukr. I, 635-706.) Auch Anaximander, über dessen Meynung er sich nicht deutlich erklärt, und Anaximenes, (Lukr. I, 707.) der die Luft zum Urprincip gemacht haben *soll*, finden hier ihren Platz. Der Zeitfolge zu Gefallen scheint Anaxagoras hier aufgenommen zu seyn, der sonst ja wohl einen ausgezeichneten Platz hätte haben sollen. (Lukr. I, 829-919.) Der Clazomenische Weltweise muß sich mit Xenophon trösten, der nachher auch nur eine Lücke füllt. Gegen Anaxagoras wird eingewandt:

- a) Die Bewegung sey so sehr an Empfindung und Körper gebunden, daß sich in dem Unendlichen keine Bewegung denken lasse. Anaxagoras wird hier gänzlich mißverstanden. Denn schreibt er seinem mens, *vous*, darum selbst eine Bewegung zu, daß er ihn zum Princip der Bewegung macht? Was würde wohl Neuton, unser göttlicher Weltweiser, so nennt ihn unser göttlicher Kästner, zu einer

solchen Schlussfolge gesagt haben? Gelächelt hätte er doch wohl? —

- b) Es lasse sich keine Empfindung denken, so lange keine Natur sey, (Natura formans et gubernans des Lukrez,) in die sie wirken könne. Ist jener Weltgeist, *vous* der Welt, etwas belebtes, so muß er ein Organ haben, was ihn einhüllt und einschränkt. Das kann nicht Statt finden, mithin auch nicht Daseyn einer einfachen Weltsubstanz. Höchste Vermenschlichung der Gottheit und ein Fehlschluss obendrein, guter Vellejus, es würde ja doch höchstens nur der Schluss auf die Eingeschränktheit, nicht aber auf das Nichtseyn der einfachen Weltintelligenz folgen, wenn auch der Obersatz seine Richtigkeit hätte. (Cap. X. XI.)

Nun folgt Alcmaeon, von Croton, der die Sterne vergöttert, Pythagoras, der die Gottheit zur Weltseele gemacht hat, Xenophanes, der die Weltsubstanz zu Gott macht, Parmenides, der sich die Gottheit als eine Lichtsphäre denkt, die die Welt einhüllt, (Lukr. I, 713, jedoch nicht übereinstimmig mit Vellejus.) Alles dieß nach Cap. XI. Gegen Pythagoras macht er die feine Be-

merkung, daß die Weltseele, also, nach seinem Systeme, die Gottheit, zerrissen würde, wenn die Menschenseelen Theile der allgemeinen Weltseele wären.

Cap. XII. werden Empedokles, (Lukr. I, 715-829.) Protagoras mit seiner sophistischen Skepsis, und Diogenes von Apollonien mit seiner luftartigen Gottheit abgewiesen. Noch werden in diesem Cap. Plato und Xenophon sehr nachdrücklich der Inconsequenz beschuldigt. Antisthenes und Speusipp sollen, nach Cap. XIII., allen Begriff der Gottheit aufgeben. Aristoteles soll selbst nicht wissen, was er will, bald soll er die Gottheit als Intelligenz aufstellen, bald soll er sie zum ersten Beweger machen, bald soll er sie in der Feuermaterie verkörpern. Lukrez scheint, wie Lambin mit vieler Wahrscheinlichkeit muthmaßt, den Aristoteles zugleich mit dem Empedokles im Sinne gehabt zu haben. Diese Wahrscheinlichkeit gewinnt durch den ebenfalls vom Lambin bemerkten Umstand sehr, daß die Lukretianische Unterscheidung der primordiorum und elementorum rerum mit der Aristotelischen zusammentrifft. Mosheim zum Cudworth spricht über Aristoteles Theologie eben so zweydeutig als hier Vellejus, und gibt ihm fast

dieselben Unbestimmtheiten Schuld; ja, die zuletzt angeführte Vorstellung von der Gottheit hält er für die herrschende, die besonders aus seiner Schrift *de generatione animalium* hervorgehen soll. Xenokrates, fährt Vellejus fort, und Ponticus Heraklides sind nicht klüger, sie versetzen die Gestirne in den Rang der Götter, Eben so weiß Theophrast, freylich bey dem Schüler und Nachfolger des Statigiriten kein Wunder, recht, was er selbst will. Strato von Lampakus, sagt er, ist Atheist, denn er legt der Natur eine zeugende Kraft bey. Aus den weitläuftigen Untersuchungen in Cudworths *Systema intellectuale* über diesen Weltweisen, ergibt sich, wenn ich mich recht erinnere, daß Vellejus recht hat, und er wirklich Hylozoist ist. Brucker ist, nach seinen *miscellaneis hist. philos. observ.* VI. de *Stratonis Lampiaceni atheismo*, ungewiß über ihn. (Cap. XIII.)

Die Reihe kommt jetzt an die Stoiker. Zeno macht den Anfang. Bald macht er Vernunft und Gesetz zu Gott, (Logolatrie,) bald hält er es mit der Astrolatrie, bald deutet er die Mythologie. Aristo scheint gar keinen Begriff von Gotteserkenntniß zu haben, Cleanth ist fast ganz Zenos Meynung,

(Cap. XIV.) Die Capitelabtheilung zerreißt hier den Faden völlig, wir lassen uns also wieder nicht unterbrechen. Perseus, Zenos Schüler, macht gar die Religion zu einem Stück der Politik. Chrysipp treibt das Physiologie- und Deutungssystem der Stoiker unter allen am weitesten. (Cap. XV. über die Stoiker Disp. II.)

Uebrigens bedarf es keiner Erinnerung, daß ich den Olivet besonders für die eben geendigte Kette von großen Namen empfohlen habe. Von Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom und Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie ist nur zu erinnern, daß dieser bey allen Philosophen, jener vorzüglich bey Pythagoras, bey den Sophisten und über die Eleatischen Weltweisen verglichen zu werden verdient.

Zweyte Abtheilung. (XVI-XXI.)

Die zweyte Abtheilung des ersten Hauptabschnitts nimmt mitten in Cap. XVI. ihren Anfang, und enthält folgende drey Stücke.

1) Epikurs sogenannte Beweise für das Daseyn Gottes. Zwey Hauptbeweise:

a) Epikurs ἀντιληψις, anticipatio, praenotio dei, aus dem verloren

gegangenen Buche de legibus et judiciis. Diogenes Laertius X, 21 προληψις ib. 22 ὑποληψις, von jener spricht Vellejus. In der menschlichen Seele bilden sich menschenähnliche Bilder, Arten von Menschenidealen, diese machen wir zu Göttern und lassen sie außer uns existiren. Dieses sucht er zu beweisen

- a) aus dem ihm sonst unbegreiflichen allgemeinen Glauben der Völker.
- b) aus den Begriffen *Seligkeit* und *Unsterblichkeit*, den einzigen Attributen der Götter, nach Epikur. Diese, sagt er, liegen ja in uns. Die Capitelabtheilung zerschneidet hier den Zusammenhang von neuen. (Cap. XVII.)
- c) daraus, daß wir uns keine vollkommnere Gestalt vorstellen können als die *menschliche*, diese Gestalt ist non corpus sed quasi corpus, non sanguis sed quasi sanguis. (Cap. XVIII.)

Diese Gestalt ist da; denn das fordert

- α) die Natur der Sache.
- β) die Isonomie; aequabilitas rerum. *Aequalis tributio, aequilibritas*; erklärt sie Ernesti im

clav. Cic. und setzt hinzu: est vocabulum Epicureum, quo utebantur, cum hanc esse rerum naturam rationemque dicerent, ut omnia omnibus paribus paria responderent, hoc est, ut in paribus rebus par esset v. c. multitudo et copia. *Sic cum mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et cum intereuntes res innumerabiles sint, etiam eas, quae conservarentur infinitas esse debere.* Nach dieser Bedeutung, meynt Herr Magister Kindervater, Vellejus verstehe darunter, «jeder Kraft,» (Anmerk. über Cic. Bücher von der Natur der Cötter. B. I. zu Cap. XIX.) «jedem Wesen stehe eins «von entgegengesetzter Art entgegen; «nun gebe es zerstörende Kräfte, «also müsse es auch erhaltende geben; «es gebe eine Menge sterblicher Wesen, also müsse es nach dem Gleichgewichte der Natur ebenfalls eine «Anzahl unsterblicher geben.» Er erinnert, daß Vellejus sich wohl hätte etwas deutlicher erklären können. Ich erkläre die Stelle von dem animus und der anima des Lukrez im Ge-

satz vom Körper. Ob Herr K. das etwa unter erhaltenden Kräften versteht? Dann erfolgt aber ein ganz anderes ferneres Resultat, das dem Cotta sehr günstig ist. Das Gleichgewicht der Dinge erfordert, daß es nichts anders als jene Kräfte gibt, das Ideal eines Gottes kann also auch nur aus dem *Belebenden* (*animus* und *anima*) und aus dem *Belebten* (*corpore*) hervorgehen. Dieses Ideal ist also in dem *Belebenden*, in dem *animus* des Menschen, nichts anders als ein *Gebilde von einem vollkommneren animus*, dem wir, nach der Analogie unsers Körpers, etwas, das *non corpus*, sondern *quasi corpus*, etwas, das *non sanguis sed quasi sanguis* ist, leihen. Dies wird mir evident, wenn ich überlege, was Cotta hiergegen einwenden wird, und was unsere neuesten Weltweisen über Ideale der Vernunft und Phantasie gesagt haben. Man vergl. daher das weiter unten Folgende.

- b) Es ist wahr, diese Isonomie macht, nach Vellejus Vorstellung, einen neuen Beweis für das Daseyn der Götter beym

Epikur aus. Allein sind meine eben vorgetragenen Bemerkungen gegründet, so schmilzt der Beweis der ἀντιληψις deorum mit dem Beweise aus der Isonomie zusammen.

- 2) Cap. XVIII. wird zugleich die Gestalt der Götter mit auseinandergesetzt.
- 3) Darauf werden die beyden Haupteigenschaften des Epikuräischen Gottes, *Seligkeit* und *Unsterblichkeit*, beschrieben.
- 4) Der ganze Vortrag wird mit einem Lobe Epikurs beschloffen, dessen Hauptverdienste hier darin gesetzt werden, daß er die Menschen vom *Stoischen Fatum* und vom *Aberglauben der Divination* befreyet habe. Wie immer, so steht Vellejus auch hier gegen Lukrez zurück, der gewöhnlich in seinen Einleitungen, besonders B. I. IV. V. VI., in dem Lobe seines Herrn und Meisters unerschöpflich ist.

Zweyter Hauptabschnitt. (XXI. bis zu Ende.)

Cotta führt das Wort. In der Anordnung seiner Gedanken folgt er *größten-*

theils den Argumentationen des *Vellejus*. Cicero läßt den Cotta ganz in dem Character des feinen Akademikers und des humanen Gefellschafters reden. Die Hauptabsicht aber, die er ihn erreichen lassen will, ist die, darzuthun, daß Epikur eigentlich das Daseyn der Götter aufhebt, so sehr er sich auch die Miene des Gegentheils zu geben sucht. Man vergl. Cap. XXVI. XXIX. XXXIV. XXXVII. XLIV. Viel consequenter, behauptet er, verfährt die Akademie. Die Akademie läßt den Glauben an die Götter als die unendlich wahrscheinlichere Meynung gelten und thut bloß auf Gewißheit Verzicht. Man vergl. Cap. XXI. XXII. und Akadem. Quäst. I. Bey der Prüfung des Epikurs selbst läßt er sich freylich zunächst und vornehmlich auf Vellejus Raisonement ein, indessen verbindet er doch mit ihm den Epikuräischen Zeno, bey dem er auf Philos Rath Bekanntschaft mit der Atomenlehre gemacht hatte. Der Grundriß der Cottaischen Widerlegung des Vellejus ist folgender.

Die Einleitung, womit Cotta anfängt, ist dem Geist seiner eben kurz characterisirten Schule angemessen. Er wünscht, daß es ihm so leicht werden möge, Wahrheit zu finden

und zu bestätigen, als die Fehlschlüsse und das Mangelhafte in den Behauptungen anderer aufzudecken. Er macht darauf dem Vellejus eine Verbeugung, vergleicht ihn mit dem Zeno, und wendet das auf ihn an, was Philo vom Zeno zu sagen pflegte, daß es Schade um einen so talentvollen Mann sey, daß er sich mit so schwachen und unhaltbaren Meynungen habe einverstehen können, als die *confusio et licentia atomorum* sich zu Schulden kommen lasse. Cap. XXII. folgt die Parallele zwischen der Consequenz, die in der Akademischen Schule herrsche, und zwischen dem Mangel an Haltung und logischer Bündigkeit, die die atomistische Schule verächtlich mache. Von Cap. XXIII. nimmt die eigentliche Erörterung und Prüfung des Vortrages im vorigen Hauptabschnitte ihren Anfang.

Diesen macht er mit einem leichten Angriff — ein guter Feldherr wirft die *velites* zuerst zurück — auf den Beweis vom Daseyn der Götter, den Epikur von der Allgemeinheit des Völkerglaubens hernimmt. Cotta läugnet die Allgemeinheit dieses Glaubens. Ausnahmen, sagt er, haben

1) einzelne gelehrte Atheisten gemacht.

Auch stimmt

- 2) das Beyspiel ruchloser Menschen nicht damit zusammen.

Um nun zu dem Hauptbeweise der Epikuräer, der von der Aehnlichkeit der Götter mit den Menschen hergenommen ist, zu gelangen, greift er von Cap. XXIII. in der Mitte bis zu Cap. XXVI. die Atomenlehre als die Grundfeste des ganzen Epikuräismus an. Er gibt es Vellejus zu, daß er das eigentliche Demokritisch-Leucippisch-Epikuräische Corpuscular-System zu Rom aufrecht erhalten habe, und versucht, es nun auf folgende Art zu widerlegen.

- 1) Er behauptet, es gebe überall keine corpora individua, und findet diese Meynung so ungereimt, daß er gar nicht begreifen kann, wie Vellejus einem solchen System beypflichten könne, da ihn weder Wahrheit, noch Wunsch, noch Glückseligkeit dazu bestimmen könnten. Unserer bisherigen Gewohnheit nach bemerken wir die Lukretianischen Stellen, wo die Beweise für die Existenz jener corporum minutissimorum aufgestellt, und die Phänomene daraus erklärt werden: I, 950-1050. II. 61 etc. 250 etc. V, 188-195. 416 bis gegen 1000. Manche Lukretia-

nische Beweise hätten denn doch wohl eine Anführung und ehrenvolle Begegnung verdient, die meisten führen freylich nur auf eine unendliche Theilung im mathematischen Sinn, oder auf eine groſſe Theilbarkeit im phyſiſchen. An die kritiſche Antithetik denken wir hier mit Fleiſſ nicht.

- 2) Er ſetzt auf einen Augenblick, der Atomenunfug könne ſich als Erklärungsgrund der Weltbildung und Fortdauer beglaubigen, und fragt, wie in dieſem Fall die Begriffe von *Seligkeit* und *Ewigkeit* auf die Götterpaſſen. (Cap. XXIV.) Iſt das gegründet, was wir vorhin über die Epikuräiſche Natur-Iſonomie geſagt haben, ſo ſoll Vellejus hierauf wohl — ſchweigen.
- 3) Er muthmaſt endlich, Epikurs eigentliche Abſicht könne keine andere ſeyn, als, der Ungereimtheiten ſo viele zu häufen, daſſ man ſich nur glücklich ſchätzen müſſe, etwas, ſo wenig es denn auch ſeyn möge, übrig zu behalten, und das um ſo mehr, da er ſich ſogar gegen die Logik des groben Verſtoſſes ſchuldig gemacht habe, den Grundſatz des Widerſpruchs reſpectwidrig zu be-

handeln. (Cap. XXV.) Aeufserst lächerlich klinge es daher, folgert er Cap. XXVI. daraus, daß Epikur von den Göttern behaupte, sie hätten nicht corpus, sondern quasi corpus, nicht sanguis, sondern quasi sanguis. Dieser Anfang scheint gehässig, aber wenn man Lukrez als genuinen Interpreten des atomistischen Unglaubens gelten läßt, wer kann denn wohl zweifeln, daß Epikur bloß auf Scheinbeweise für das Daseyn der Götter gesonnen hat? Wo redet Lukrez doch wohl von Beweisen für das Daseyn der Götter? Die Divinationen sind ihm Tand, die Mythologie ein Gespött, Aberglaube und Religion völlig identische Ausdrücke, der Ausdruck Gott bloß ein Schreckenphantom für die Menschheit, Epikur, der den Menschen in den unbelebten Arm der allerzeugenden und allverschlingenden Natur wirft, der Erlöser, der Gott des Menschen, wenn dieser Name bey ihm einen guten Sinn hat. Ist das nicht Lukrezens tröstlose Weisheit? Oder soll man noch einzelne Stellen, als, II, 646-651, 1023 etc. 1090-1104. V, 74-92. 1159-1238 anführen?

Ich denke, sie sind überflüssig. Cotta hat recht, Epikur ist Atheist, und will die Leute treuherzig genug machen, zu glauben, er sey es nicht.

Im Vorbeygehen muß sich Epikur nun noch einen Seitenhieb gefallen lassen. Er hat sich das Ansehen geben wollen, als sey er ein Autodidactus, dafür muß er Cap. XXVI bluten. Erst mit Cap. XXVII kömmt Cotta zu Epikurs eigentlichen Scheinbeweisen. Die Gottheit, sagt er mit sarkastischem Hohne, ist dir ein Ideal, wie das Ideal einer Coischen Venus, etwa, aber freylich nur etwa, wie Wizenmann das Ideal seiner Geliebten gegen das Kantische Vernunftideal repräsentirte. (Siehe weiter unten.) Scherz bey Seite. Er rangirt Epikurs Gründe. Es sind folgende.

- 1) Beweis aus der anticipirten Idee der Gottheit, aus der praenotio, anticipatio deorum. (S. oben.)
- 2) Beweis aus der Unmöglichkeit, sich von der Gottheit eine andere als menschliche Vorstellung zu machen. Diesen Beweis zergliedert er noch in zwey andere.

a) Die menschliche Bildung sey ja nach Epikur unter allen die schönste.

b) Eine andere Vorstellung ist in sich undenkbar. Bey der Widerlegung wirft er sie wieder durcheinander.

3) Beweis aus der Unmöglichkeit, daß eine andere Bildung und Organisation Vernunft haben könne, (animus des Lukrez.) Man denke hier an das, was ich oben von der Isonomie gesagt habe.

Nun denn

1) zur Widerlegung des *ersten Beweises*.

Läßt sich, sagt Cotta, die Vorstellung von der Gottheit aus andern Ursachen als aus der praenotio deorum erklären, wozu denn diese? Liefse sie sich nicht aber etwa erklären

a) als Erfindung der Politik?

b) als Phantasma und Dichtung der Poeten?

c) aus der Eigenliebe, wodurch jegliches Wesen in sich selbst und seine Gattung vergafft ist?

Unvermerkt kommt er auf diesem Wege

2) auf den *zweyten Beweis*, und verwirft den aus folgenden Gründen.

a) Schon darum muß man unter den Erklärungsgründen der Götterverehrung das *menschliche* Bild, als den einzig möglichen aufgeben, weil die Entstehung desselben nicht nothwendig ist. Hier stehen also Epikur und die Skepsis der Akademie sich schnurgerade entgegen. Wie kommen sie auseinander? Unsere vollkommnere Seelenlehre und Aesthetik, besonders aber die Critik der Erkenntnißkräfte ist hier nothwendig. Man lese die vortrefliche Abhandl. Mosheims gegen den Cartesianischen Beweis für das Daseyn Gottes in Cudworths Syst. int. Cap. V. Sect. I. §. C. Anmerk. von S. 888-898, und vergleiche das daselbst Gesagte mit dem, was Kant vom Unterschiede des *Vernunftideals* und des *sinnlichen Ideals der Einbildungskraft* gegen Wizenmann Crit. der pract. Vern. Th. I. B. II. Hauptst. II. S. 259. Anm. sagt. Dieses *sinnliche Ideal der Einbildungskraft* beschreibt schon Mosheim am angezogenen Orte eben so; und dadurch kann man beyde auseinander bringen. Ein solches Ideal ist nicht nothwendig; in soweit hat Cotta recht. Vellejus ver-

wirrt es aber mit Vernunftidealen, wie viele heidnische Göttervorstellungen waren, als die Abstracta. Ja, auch die übrigen Vorstellungen, selbst von historischen Wesen, gehen in solche Abstracta und dadurch in die Vergötterung über, z. B. die Venus, als Allerzeugerin etc. So viel hier.

b) Darum, fährt Cotta fort, kann der Beweis nicht Statt finden, weil es noch nicht erwiesen ist, daß der Mensch die schönste Bildung hat.

c) Es ist nicht abzusehen, welches Menschenbild zum Grunde liegen solle. (Cap. XXVIII.) S. Nr. a.

d) Es würde die allerliebste Folge entstehen, daß alle menschliche Fehler und Gebrechen Attribute der Gottheit werden könnten. S. Nr. a.

e) Die Erfahrung widerlegt diesen Einfall. Wie viele Völker gibt es nicht, denen eben so oft *Thier-* als *Menschengestalten* Götter gewesen sind! (Cap. XXIX.) S. Phil. Chst. Reinhard's Abr. einer Ge-

schichte der Entstehung und Ausbildung
der rel. Ideen. Jena 1794. Cap. I.

- f) Wenigstens würde ja doch wohl folgen,
daß sich die Götter überall gleich seyn
müßten; und wie wenig Uebereinstim-
mung trifft man da an! (Cap. XXX.) S.
Nr. a., und denke mit an historische und
politische Grundlagen der Mythologie.
S. Buch 3.

Ausfall auf Epikur Cap. XXXI, im An-
fange. Was man seiner Klugheit beymißt,
ist Werk seiner Eingeschränktheit und Un-
wissenheit. Mitten in Cap. XXXI kommt
er auf

3) den *dritten* Beweis.

- a) Man hat nie eine andere Organisa-
tion als die menschliche gesehen,
sagt Cotta, die Vernunft gehabt
hätte; mithin gibt es auch keine
andere. Artiger Schluss! Ich habe
nie eine andere Sonne als die un-
lere gesehen; mithin gibt es auch
keine andere. Cotta hat hier gegen
Vellejus recht, wenn auch gleich
diese Vergleichung hinkt; es ließe
sich leicht eine andere Instanz finden.

b) Den Sorites angenommen: Wer felig seyn will, muß tugendhaft seyn; wer tugendhaft seyn will, muß Vernunft haben, wie folgt der Satz: wer Vernunft haben will, muß ein Mensch seyn? das ist ein Gemfensprung. Ueberhaupt, fährt er fort, *und hier schweift Cotta von der Neu-akademischen zur ursprünglichen, zur sokratisch-platonischen Mutterschule hinüber*, ist es eine seltsame Verkehrung, die Epikur sich in diesem Sorites zu Schulden kommen läßt. Die Götter sollen ihm Analoga von Menschen seyn, wäre es nicht mehr in der Ordnung, die Menschen als Analoga der Götter vorzustellen?

Hier folgt ein rhetorisch schöner Ausfall auf die Atomen, Cap. XXXII. Es ist, als ob der Philosoph, sich seines Triumphs bewußt, sie auseinanderstieben will.

Cap. XXXIII wird nun das Bild der Gottheit selbst recensirt. Epikurs Gott, sagt Cotta, ist ein Hippocentaur. Denn

- 1) Nach Epikur sind alle Theile für die Gottheit überflüssig.
- 2) Nach Epikurs Lehre ist die Ungereimtheit unvermeidlich, daß die größten Köpfe des menschlichen Geschlechts, ein Plato, ein Empedokles, ein Theophrast, ein Sokrates — der Vater aller gefunden Philosophie — geträumt haben. (Cap. XXXIII. XXXIV.) Er zeigt, wie unanständig es sey, daß Epikur nicht mit Bescheidenheit über Männer dieser Art urtheile. Er macht die Vergötterung des Menschengebildes in den Intermundiis des Epikurs dadurch lächerlich, daß er den Geschlechtsunterschied auf sie überträgt, u. s. w.
- 3) Gegen Epikurs Traum von der *Menschlichkeit der Götter* spricht auch die Bemerkung laut, daß der physische Mensch viele Aehnlichkeit mit dem Affen hat. Er redet hier mit Ennius Worten. Man s. M. Ant. Aug. Heineke's Lichtensteins Abhandl. de simiis vett. Hamb. 1791. §. 3. S. 24. 25. vom Affen des Galens, den L. für den Troglodyten des Gmelin, nicht für den Sylvan des Linnée hält Dieser kommt dem Menschen wirklich

sehr nah. Cotta spricht indessen pinguiore Minerva.

- 4) Was findet nicht, sagt Cotta ferner, für ein Unterschied Statt unter Menschen und Menschen! Cap. XXXV.

Hiezu treten nun, um den Sieg zu vollenden, diejenigen auf, die die Welt durch eine göttliche Vorsehung regieren lassen. Wie viel consequenter, sagt Cotta, reden die nicht, mit euch verglichen! S. das 2te Buch. Die Menge selbst denkt sich doch etwas, wenn sie von Göttern spricht. Cap. XXXII.

Aber, sagt er Cap. XXXVII, wir wollen es einmal einräumen, daß die Gottheit ein solches Gebilde sey, als Epikur träumt, so fragt sich:

- 1) Was ist von dem *Orte* zu sagen, wo die Gottheit ist?
- 2) Was von ihrer *Seligkeit*?
- 3) Was von ihrer *Unsterblichkeit*?

Es resultirt aus diesem Allen, fängt er Cap. XXXVIII an, daß Epikur mit lauter Hirngeburten sicht, die Lebhaftigkeit des Gesprächs führt ihn noch einmal wieder zu dem

zurück, was Cap. XXXVII eingeräumt ward, und er thut folgende zwey, zur Widerlegung des Epikurs äußerst wichtige Fragen:

- 1) Woher die Bilder von abwesenden und in die Vergangenheit versunkenen Gegenständen, etwa von einem Tiberius Grachus?
- 2) Woher die Vorstellung von bloß idealischen Wesen, etwa von einem Orpheus, den als ein solches Wesen angenommen?

Hier ist wieder unsere vollkommnere Seelenlehre nöthig, in Ansehung des Fictionsvermögens besonders J. N. Tetens Belehrung in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Band I. Läßt man mit diesem Denker und Beobachter die bey Beweis 2. Nr. a. angeführten Männer gehörig zusammentreten, ihre Behauptungen sich hier begegnen, dort ergänzen, hier aufklären, dort berichtigen, hier verbinden, dort trennen u. s. w.: so gibt's Resultate, die weiter führen, als zur Widerlegung unsers guten Vellejus. — — — —

Cap. XXXIX kommt er auf die Isonomie, behandelt aber die Sache sehr kurz, Ich kann mir, sagt er,

- 1) von der Isonomie keine deutliche Vorstellung machen.
- 2) Noch weniger begreife ich, was daraus zu *Epikurs Vortheil* folgen würde, wenn man sie auch einräumte. Cotta versteht also die Isonomie eben so, wie wir, oder auf eine ähnliche Art, denn in dem Fall folgt nichts zum *Vortheil Epikurs* daraus, sondern, daß Epikur wirklich der Atheist sey, wofür ihn Cotta erklärt. Nach Ernesti und Kindervater, folgt alles Mögliche zu *Epikurs Vortheile* daraus. Wer kann ihm darnach eine Art von Götterglauben absprechen? Lukrez, denke ich, überzeugt uns, daß der *ächte* Epikur den nicht hatte.

Cap. XL. Aber wir wollen die Attribute des Epikuräischen Gottes genauer ins Auge fassen. Ihr Epikuräer spricht so viel von *Seligkeit der Götter*, laßt uns die noch einmal prüfen.

- 1) Was soll ich mir für eine *Seligkeit ohne Thätigkeit* denken? Ohne Thätigkeit

gibt es keine Tugend, ohne Tugend
keine Seligkeit. Vergl. Buch 3.

- 2) Doch ihr habt eine *eigene* Seligkeit.
Wer nur Vergnügen hat, ist auch selig.
Was für Vergnügen, was für Genüsse
sollten wir nun aber wohl eurer Gottheit
zugestehen können? Cap. XLI.

Cap. XLII. Nun noch eine wichtige Frage:
Wenn ich nach Epikurs Systeme *Religion*
haben will, was soll ich unter *Verehrung der*
Gottheit denken? Gewiss, damit ist die
Sache nicht ausgemacht, daß ihr alle eure
Gegner nur so schlechtweg des Aberglaubens
zeihet. Wie reimt sich das zu einem Dia-
goras, Theodorus und Prodikus, zu Athei-
sten und Skeptikern von *dem* Ansehen?

Cap. XLIII. Das Allerlustigste ist, daß
die Herren sich selbst nicht einig sind. De-
mokrit, Epikur, Metrodor, weichen in man-
chen wesentlichen Stücken von einander
ab. Wie viel gründlicher und folgerechter
spricht dagegen die Stoa! S. Buch 2. Epi-
kur hat uns also zum Besten, ist Cottas end-
licher und natürlicher Schluss, *er ist Atheist*
und wir sollen, ich weiß selbst nicht, ob
gutmüthig oder gefällig genug seyn, ihn
Theisten zu nennen,

Omnis enim per se Divum natura necesse'ft,
 Immortali aevo summa cum pace fruatur,
 Semota a nostris rebus, sejunctaque longe.

Scheinbar spricht er von Göttern, und, indem er das thut, legt er ihnen Attribute bey, die den Begriff göttlicher Wesen wieder aufheben, er flieht den Namen des Atheisten und ist in der That Atheist. Nach seinem System gibt es keine Götterverehrung. So weit Cotta.

Dritte Abhandlung.

Zergliedernder und erläuternder Grundriss
des zweyten Buchs mit einiger Censur.

der zweite Teil des ersten Buches
ist in drei Abschnitte getheilt
der erste Abschnitt enthält die
allgemeinen Begriffe der
Logik und die Methoden der
Forschung
der zweite Abschnitt enthält die
Begriffe der Naturwissenschaft
und die Methoden der
Forschung
der dritte Abschnitt enthält die
Begriffe der Geisteswissenschaft
und die Methoden der
Forschung

Inhalt.

Quintus Lucilius Balbus trägt in vier Abschnitten, die die Einleitung angibt, das natur-theologische System der Stoischen Schule vor, wozu er sich bekennt. Der erste von diesen Abschnitten geht von Cap. II bis Cap. XVII, der zweyte bis XXIX, der dritte bis LIII, der vierte bis zu Ende. Die Einleitung ist im ersten Cap. enthalten.

Einleitung. (Cap. I.)

Balbus richtet sich in der Abtheilung nach dem Brauche seiner Schule. Er will

- 1) zeigen, dass es Götter gebe;
- 2) von ihrer Natur und Beschaffenheit reden;
- 3) darthun, dass die Welt von ihnen regiert werde;
- 4) dass sie auch für die menschlichen Angelegenheiten sorgen.

Man sieht, dass Nr. 3 und 4 sich einschließen, ein Fehler, den sich Cicero in seinen Schriften mehr als einmal zu Schulden kommen lässt, z. B. im *Cato major*, Cap. V, ge-

gens Ende. Die Folge von dieser Nachlässigkeit ist, daß die Ausführung auch oft verworren durch einander läuft, wie dem guten *Balbus* hin und wieder, besonders in den beyden letzten Nummern, nach Cap. XXIX, begegnet. Zu Cicero's Entschuldigung dient, daß er den Philosophen, welchen er redend einführt, dem System seiner Schule gar zu treu nachsprechen läßt. Dieß muß seinen ganzen Gedankengang zwängen. Die *Cleanthe* und *Chrysippe* müssen dem *Balbus* zu große Meister seyn, als daß er sich dem *αὐτοσ ἐφα* entschlagen kann.

Erster Abschnitt. (Cap. II=XVII.)

Es gibt Götter.

1) Die Sache bedarf im Grunde keines Beweises; die Stimme des gesunden Verstandes bey allen Völkern entscheidet dafür.

a) Dieser allgemeine Völkerglaube kann kein Zufall seyn, sondern gründet sich auf mannigfaltige That-erweisungen der Götter,

a) in Visionen und Götterer-
scheinungen, Cap. II.

b) in *Vorherverkündigungen*,
Cap. III.

c) in den *Ausprüchen der Vogel-
deuter und Opferbeschauer*.
Cap. IV. Man vergl. hierüber
die Bücher *de fato* und *de divin.*,
wie auch das dritte Buch.

b) *Cleanth* nimmt diese Beweise *ad
hominem* mit auf. Er stellt Cap. V
vier Classen von Beweisen auf. Der
erste derselben läuft auf *Vorherver-
kündigungen*, der *dritte* auf *Pro-
digien, Omina, Portenta, Ostenta*
hinaus. Der *zweyte* und *vierte* Be-
weis führen

2) auf einen wichtigern Grund für das
Daseyn der Götter, aus *der Einrich-
tung der Welt*. Er besteht aus zwey
Theilen:

a) Die Welt ist absichtsvoll eingerichtet.

b) Die Bewegung der großen Himmels-
körper beweiset das Daseyn der
Götter. Cap. V: Darauf geräth er
von Cap. VI an, mit dem *Chrysipp*
in eine äußerst feine Gedankenkette

hinein, die mehrere höchst achtungswürdige Discussionen über das Daseyn der Götter, ja beynahe Gottes, enthalten *). Die Hauptargumentation

- 3) lautet, wie folget. *Im Menschen ist Vernunft das Edelste, Vorzüglichste, Erhabenste, was er besitzt. Die Welt ist so bewunderungswürdig schön und groß eingerichtet, dass der Mensch sich nicht ohne Narrheit für erhabener und mächtiger als die ganze Welt halten kann. Die Welt, wovon der Mensch mit aller seiner vorzüglichen Vernunft nur ein Theil ist, ist vorzüglicher als*
-

*) Herr Hofrath Tiedemann zählt in seinem System der stoischen Philosophie Th. 2. Cap. 3. eilf Beweise der Stoiker für Gottes Daseyn auf. Einige davon schliessen sich ein. Von unserer Stelle, die er aber mit Unrecht erst von Cap. VIII an rechnet, gesteht er, « Cicero habe hier die Stücke eines der besten Beweise (bey ihm des eilften) aufbehalten, nur habe er sie so auseinandergerissen und mit rhetorischen Blumen durchflochten, dass man Mühe habe, das eigentliche stoische System zu erkennen.

der Mensch. Es gibt einen Gott *). Chrysipp steht hier, nachdem er den Weg zum *ontologischen* Beweise für Gottes Daseyn verfehlt hat, harte am Pantheism. Die Welt scheint sein Gott zu werden. (S. *Tiedemann* am vorhin angezeigten Orte, S. 182. 183.) Allein Balbus sucht der Gefahr durch den Eklekticism zu entgehen und entgeht ihr wirklich so ziemlich. Am Schlusse macht er mit *Sokrates* schönen Argumentationen in den Gesprächen mit dem *Aristodem* und *Euthydem* beym *Xenophon* gemeine Sache. Cap. VII kehrt er zu den angeführten obigen Argumenten zurück und rühmt sich noch seiner Inconsequenz, indem er behauptet, die Beweiskraft der Stoischen Argumentation werde durch *Zeno's* übergroße Trockenheit geschwächt. Im Grunde wird durch *Zeno's* Verfahren blos der regellose Eklekticism verhindert, und

*) *S. M. Conr. Nahmmachers theologia Ciceroniana Francohusae 1767. Cap. 3. S. 50.* Den Besitz dieses Buchs verdankt der Verf. der Güte desselben Freundes, den er in der 2ten Abhandl. bey Gelegenheit des Olivets rühmte.

indem Balbus Eklektiker wird, hört er
 auf, Stoiker zu seyn. Balbus hatte im
 Anfange gesagt, er wolle keine Beweise
 für das Daseyn der Götter aufstellen.
 Nun ist das doch geschehen. Cap. IX
 wird Balbus dieser Sachfigur inne, und
 geht sogleich weiter, um den Stoicism
 mit der Sokratischen Schule zu vereini-
 gen. Er verbreitet sich über die Natur-
 elemente, wägt diese, nach Sokrates,
 gegen einander ab, und das Resultat ist
 endlich folgendes: «*Die Aether- und*
 «*Feuermaterie ist Hauptelementarstoff*
 «*aller Dinge, durchdringt, durchwebt*
 «*und belebt Alles.*» In diesem Feuer-
 stoffe findet er Cap. XI das gesuchte
ἡγεμονικόν, und die Stoa stimmt, mira-
 bile dictu! mit dem Plato überein. (Man
 vergl. auch hier Herrn Tiedemann.)
Chrysipp tritt von neuen auf, und nun
 sinkt, leider! die Vorstellung von der
 Gottheit, die, nach Anleitung des Pla-
 tonism, so edel, so rein und erhaben zu
 werden begann, von ihrer Höhe wieder
 herab, und die Gottheit des Balbus wird
 ein aus Feuer, Aether und Luft zusam-
 mengesetzter, alles durchwebender und
 belebender Weltstoff. Der Verfolg

wird uns aber zeigen, daß Balbus diese aus seinen Räsonnements hervorgehende Vorstellung nicht immer fest hielt, auch im Geiſt einiger ſeiner folgenden Räsonnements dunkel etwas Höheres ahnete. (Cap. XII-XVII.)

Zweyter Abſchnitt.

Natur und Beſchaffenheit der Götter.

(Cap. XVII-XXIX.)

Unſer Balbus hat im Anfange von Cap. XVII ſelbſt geſagt, daß hier ſein zweyter Theil angehen ſoll. Im Grunde iſt aber ſchon, wie wir geſehen haben, das Allgemeine über die Natur und Beſchaffenheit der Gottheit, nach Stoischen Begriffen, geſagt worden. Vergl. Cap. VI und Cap. IX mit Cap. XII bis Cap. XVII. So weit hat Balbus recht, daß er nun erſt mit einiger Sicherheit von Reſultaten zu ſprechen anfangen kann. Die Logik ſagt, *Balbus hätte hübsch erſt ſeinen Begriff von der Gottheit definiren ſollen, dann hätte er fragen können, ob eine ſo oder anders beſchaffene Gottheit ſey?* Nun aber überläßt er ſich hier Vernünſfteleyen, womit er nichts anzufangen weiß, dort phyſiologiſchen Betracht-

tungen, die ihn ganz wieder aus dem Gebiete der Vernunftregionen herabziehen, und ihn die Gottheit da auffuchen lassen, wo sie nicht unmittelbar gefunden werden kann. Die Einbildungskraft erbarmt sich endlich seiner, und wirft seinen aus dem verschiedenartigsten Stoff zusammengesetzten Discours zusammen, und er wähnt, die Gottheit gefunden zu haben, da er kaum noch einen Nebel sieht, durch den sich einige schwache Strahlen der Majestät des Ewigen und Unforschlichen brechen. Indessen Balbus fängt diese Strahlen auf. Er glaubt, etwas vom Wesen der Gottheit erreicht zu haben. Die Gottheit ist ihm

a) ein belebtes und belebendes Wesen, (animans.)

b) sie ist das Beste und Vorzüglichste in der Welt.

Beyläufig widerlegt er hier *Vellejus* Einwürfe gegen die Schönheit der Welt in der ersten Disputation, und lacht über seine abgeschmackte Behauptung, daß Kegelform eben so schön als Kugelform sey. Cap. XVII. XVIII.

Die beyden göttlichen Eigenschaften werden bewiesen.

Die erste. Dafs die Gottheit ein belebtes und belebendes Wesen sey, folgt aus der Regelmässigkeit, Ordnung und Weisheit, womit sich die grofsen Himmelskörper bewegen, bis Cap. XXII. Wie könnte da Zufall Statt finden, wo so viel Ordnung, Zeitmafs und Raumbestimmung angetroffen wird? Schade, dafs die reine Notion einer *erfbewegenden Weltursache* hier beynahe in Plato's Astrolatrie übergeht. (S. *Tiedemann* a. a. O.)

Die zweyte. Die vorzügliche Natur der Götter sieht man ein, wenn man aus der gemeinen Götterlehre die hohen Vernunftideen heraushebt, die dabey zum Grunde liegen. Jupiter, Juno, Ceres, Venus u. s. w. sagen denn etwas anders, als sich die grofse gedankenlose Menge darunter vorstellt, und sind nichts anders als symbolische Namen für Wirkungen, Erscheinungen und Veränderungen in der Natur. Cap. XXII-XXIX. Cap. XXIII, monogrammi, Umriffe, Gemählde der Götter. (*Joh. Aug. Ernesti* archaeol. lit. cap. VII. §. 4, nach *Lambin* Synonym von λογοςεωρετης, auch sehe man *Cudworth*.) Vorläufer der neuen philosophisch-allegorischen Auslegungsmethode.

(G. Lor. Bauers hermeneutica vet. test. Lipsiae 1797. Th. 1. Abschn. 1. §. 9 und 10.)

Dritter Abschnitt.

Die Welt wird regirt. (Cap. XXIX-LIII.)

Von diesem und dem folgenden Abschnitt hat uns Hr. *Tiedemann* in dem schon einigemal gerühmten Werke einen trefflichen Abriss geschenkt, Th. 3. S. 200-226. Balbus hebt damit an, daß er den Begriff, Vorsehung, *πρόνοια*, providentia, näher bestimmt, er ergänzt gar vortrefflich deorum. Worauf gründet sich denn der Glaube an eine Vorsehung der Götter?

- 1) *Auf den Begriff von Göttern und Gottheit selbst.*
- 2) *Auf den Begriff der Welt, als des Inbegriffs aller mit einander verknüpften Dinge.*
- 3) *Auf die wundervolle Einrichtung aller sowohl himmlischer als irdischer Gegenstände.*

Beweis 1. (Cap. XXX. XXXI.)

- a) *Widerlegung Epikurs.*
- b) *Die Götter sind*
 - a) *animantes, s. oben.*
 - b) *Sie müssen Verstand, Gefühl für Recht und Unrecht, Klugheit, alle*

Tugenden im höhern Sinne haben, die man an den mythologischen Gottheiten bewundert, Cap. XXX, XXXI. Wie ihm hier die Vernunftideale der Schule zu Hülfe kommen! Und wie er doch zwischen Theologie, Naturvergötterung und Vielgötterey auf- und abschwankt!

Beweis 2. (Cap. XXXII-XXXV.)

- a) Falsche Begriffe von der Welt werden widerlegt, besonders Epikuräische, Cap. XXXII.
- b) Verhältniß der Naturelemente unter einander, wie auch zur Vegetation, Animalität und Generation, Cap. XXXIII.
- c) Aeufserst vortrefflich entwickeln sich hier, aus der regelmässigen Welteinrichtung, jene erhabenen *analogischen Schlüsse*, vom Kunstwerke auf einen Künstler, von einem regelmässigen Weltbau auf einen höchsten *Weltbau-meister* und *Regierer*. Grundlinien zu dem nachherigen *cosmologischen Beweise* für das Daseyn Gottes.

Beweis 3. Cap. XXXVI-LIII.

Eine erhabene oratorisch-philosophische Betrachtung über den Wunderbau der Welt

im *Grossen*. Die *Derham*, die *Fenelon*, die *Boden* gingen hier in die Schule. Die Ordnung ist hier hin und wieder selbst musterhaft.

- a) Er hebt von der Stellung und Beschaffenheit der Erde, ihres Dunstkreises u. s. w. an Cap. XXXVI. Darauf stellt er den *physikotheologischen Beweis* für das Daseyn Gottes im Geist des *Aristoteles* auf. *Praeclare ergo Aristoteles etc. nos autem etc. quis hunc hominem dixerit etc.* Vorher war das Ungereimte im Systeme der Weltentstehung aus dem Hazardspiele der Atomen aufs bündigste ins Licht gesetzt worden. *Herrmann Samuel Reimarus* drängt sich unmittelbar an diese Gedankenkette an, und *Immanuel Kant* muß, wo und wie er auch darüber urtheilt, Respect davor äußern.
- b) *Balbus* kehrt zur Erde zurück und zeigt, daß auf ihrem Runde alles nach Absichtengeordnet sey, Cap. XXXIX. (Möchte ich doch einmal so glücklich seyn, *Robert Boilens* Buch de caussis finalibus irgendwo anzutreffen!)
- c) Die Sonne und der Aether, Cap. XL.

- d) *Aratus* gestirnter Himmel, Cap. XL-XLIV.
- e) Weitere Reflexion über die Herrlichkeit und Pracht des gestirnten Himmels, Cap. XLV-XLVI.
- f) Er steigt immer mehr ins Einzelne der Natur herab, die, wie sich Kant vortrefflich ausdrückt, in der unbegrenzten Theilung eben so bewunderungswürdig ist, als in der Unendlichkeit des Raumes. Hier kömmt er
 - a) zuerst zu den Vegetabilien, Cap. XLVII, und
 - b) darauf zu den Thieren,
 - α) überhaupt. Mannigfaltigkeit, Wohnung, Bau, Nahrung, Cap. XLVII. XLVIII.
 - β) Besondere Gattungen und Arten von Thieren, bis LI.
 - γ) Erhaltung der Geschlechter.
 - δ) Instincte.
 - ϵ) Künstlicher Einfluß der Menschen auf die Thiere.

Man vergißt es, indem man den alten Naturweisen begleitet, wie weit *Theophrast* und *Aristoteles* gegen *Linnée* und *Büffon* zurückstehen. So schön erzählt er, so un-

willkürlich zwingt er einem das Geständ-
niß ab: *Nein, nicht der Zufall hat uns
werden lassen und geschaffen! Wir sind
das Werk eines verständigen, weisen und
liebreichen Urhebers! Balbus ist auf ein-
mal im*

vierten Abschnitt.

Von der Fürsorge Gottes für die Menschen.

(Cap. LIII. bis zu Ende.)

*Wozu Alles so weise? cuiusnam rei
caussa tantarum rerum molitio facta est?
Arborumne et herbarum? quae quamquam
sine sensu sunt, tamen a natura sustentur,
at id quidem absurdum est. An bestiarum?
nihil probabilius, deos mutarum et nihil
intelligentium causa tantum laborasse.
Quorum igitur causa quis dixerit effectum
esse mundum? Eorum scilicet animantium,
quae ratione utuntur. Hi sunt dii et
homines; ratio enim est, quae
praestat omnibus.*

Wir suchen, fährt er fort, die Natur-
zwecke und Absichten genauer auf.

a) In dem Wunderbau des menschlichen
Körpers, Cap. LIV-LVIII, Unver-

gleichlicher anthropologischer Unterricht, an welchem sich unsere *Bonnete*, *Platner* und *Loder* mit Vergnügen anschließen werden.

b) In den *Seelenkräften*,

a) *an sich*. Die *beobachtende* Philosophie der *Bonnete*, *Priestley* und *Tetens*, die *kritische* Philosophie des *Hobbes*, *Hume* und *Kant*, findet zwar auch in der Psychologie der Alten noch die Kindheit des menschlichen Geistes; allein es gibt auch Kinder, die man schon achten muß. Cap. LIX. Wir folgen ihm auch, wenn er nun

b) von der *Kunstfertigkeit* und *Industrie der Menschen*, Cap. LIX. LX spricht, und besonders

c) bey der erhabenen *Erfindungskraft* und *Forschbegierde* göttlicher Menschen in den Künsten und Wissenschaften verweilt.

Die Resultate bis ans Ende mit untermischten, zum Theil aus dem Vorigen entlehnten, zum Theil mit dem Vorigen zusammenhängenden, zum Theil das Vorige ergänzenden *Räsonnements*, haben überhaupt

die Absicht, das Ungereimte in dem System jener Philosophaster einmal über das andere sichtlich zu machen, die das *blinde Ohngefähr* oder die *eiserne Nothwendigkeit* auf den Thron setzen wollen, der der *verständigen Weltursache* gebührt. *Vellejus* war ein verkappter Atheist, *Balbus* ist ein eifriger Theist.

Vierte Abhandlung.

Zergliedernder und erläuternder Grundriß
des dritten Buchs, mit fortlaufender
Censur in Beziehung auf das zweyte
Buch.

Inhalt.

Cotta antwortet Balbus in vier Abschnitten, wovon der dritte und vierte bis auf ein Bruchstück verloren gegangen sind. Der erste geht von Cap. IV-VIII, der zweyte von Cap. VIII-XXV, das Fragment des vierten macht den Rest aus. Cotta folgt genau der Ordnung des Balbus im Disputate. Daher liefert das vorige Buch die Disposition zu diesem. Der erste Abschnitt antwortet auf B. II. Abschn. 1, nur wird das Meiste in den zweyten Abschnitt verschoben, der zweyte Abschnitt auf B. II. Abschn. 2, das Fragment des vierten Abschnitts auf B. II. Abschn. 4. Nr. b. Der zweyte Abschnitt besteht wieder aus zwey Abtheilungen, die erste geht von Cap. VIII-XII, die zweyte von XII-XXV. Geht man noch genauer ins Detail, so hat die erste Abtheilung von neuen drey Unterabtheilungen, von VIII-XI, und ihrer zwey in Cap. XI, die zweyte zwey, von XII-XV und von XV-XXV. Die Einleitung zu dem ganzen Disputate geht von Cap. I-IV. Cotta spricht zu Anfange vom Geiste der neuakademischen Schule und

hat es denn in dem ganzen Disputate mit den Stoischen Philosophemen in der Theologie im weitesten Sinne, und zwar, wie sie von ihren scharfsinnigsten Verfechtern, von den Chrysippen und Cleanthen, vorgetragen sind, gegen Balbus zu thun; auf seiner Seite steht besonders Carneades.

Einleitung. (Cap. I-IV.)

Die Einleitung zu diesem Buche erfordert eine etwas schärfere Analyse, weil Cottas skeptischer Character daraus kenntlich wird. Sie besteht aus einem Zwischengespräch unter Balbus, Cotta und Vellejus. Zu spät, fängt Cotta an, kömmt Du und verlangst, daß ich deine Sache in Schutz nehmen soll, lieber Balbus. Ich habe mich eben während deines Vortrages mit einem reichen Vorrath von Fragen und Bedenklichkeiten ausgestattet, die ich Dir zu meiner Belehrung vortragen will. Vellejus versichert, daß er ihn schon aus einer kleinen Rache gegen Balbus mit Vergnügen anhören werde, dem seine Widerlegung der Epikuräischen Meynungen eine so herzliche Freude gemacht hatte. Cotta wird ernsthafter und versichert, daß der Disput, welcher ihm mit Balbus bevorsteht, von ganz anderer Natur sey als sein

Streit mit Epikur. «Epikur, sagt er, legt den Göttern Attribute bey und bringt Dinge von ihnen vor, die es deutlich genug zu verstehen geben, daß er bloß nicht mit der Sprache heraus will, daß er in der That Atheist ist. Anders ist es mit Balbus. Geſetzt, es wäre das, was dieſer vorgetragen hat, auch nicht halb wahr, ſo iſt doch Zuſammenhang, und Conſequenz in ſeinen Behauptungen und ich denke alles Ernſtes eben ſo ſehr darauf, mich über das, was mir in ſeinem Vortrage vielleicht nicht deutlich genug geweſen iſt, mit ihm zu verſtändigen als ihn zu widerlegen.» Sie werden nun am Schluſſe des erſten Cap. einig, daß ſie es dem zufälligen Gange des Geſprächs überlaſſen wollen, ob Cotta in Einem Zuſammenhange reden oder ob Fragen und Gegenerklärungen hin und wieder den Vortrag unterbrechen ſollen. Cotta hebt denn den Angriff im Geiſt ſeiner Schule an. «Dein Anſehen, ſagt er, mein Balbus, hat bey mir viel Gewicht, wenn die Rede bloß von meiner Ueberzeugung in der Religion oder von meinen Meynungen in Anſehung der Götter iſt. Ich habe Achtung für den Mann, der mich in einer ſo wichtigen Sache daran erinnert, daß ich Pontifex bin. Wiſſe denn,

ich bin von Herzen Pontifex, und halte es mit der vaterländischen Religion, mit ihren Statuten, Divinationen, Prädictionen, und wie das weiter heist. Opferbeschauungen, Auspicien, Schreckzeichen, Götterverföhnungen sind mir heilige Dinge, und ich bekenne, Romulus und Numa sind mir durch Einführung religiöser Gebräuche die Stifter unsers Staats geworden. Ich bekenne mich mit einem Worte zu der eingeführten Meynung. Hier hast Du, wie Cotta als Pontifex denkt. Aber Freund, hiermit ist es aus, mehr kannst Du von mir nicht fordern, die Reihe kommt an Dich, und meine erste Frage, sobald ich von dem Auspruche der Völker und des gemeinen Verstandes absehe, trifft Dich, den Philosophen. Lege mir als Philosoph Rechenschaft über die Gründe ab, wesswegen Du Religion hast. Den Ausprüchen der Vorfahren glaubt man, ohne Rechenschaft ablegen zu dürfen.» (Cap. 11.) Balbus wird verlegen. Er glaubt im vorigen Disputé Gründe in Menge aufgestellt zu haben. Daher weiß er nicht recht, was er aus Cotta's Forderung machen soll. Nun wiederholt Cotta die vier Abschnitte, in die Balbus Argumentation eingetheilt gewesen war und verspricht, sich auf alle und

jede vorgekommene Beweise einzulassen. Balbus. Du sagst, es sey Dir nicht sowohl um das *dass* als um das *warum* in unserer Sache zu thun: Freund, ist jenes nicht das Wichtigere? Bist Du von jenem überzeugt, warum suchst Du erst unsere Schule? Cotta. Ich vergesse meine gewöhnliche Ueberzeugung und bin im Dispute mit Dir ein ganz unbefangener und uneingenommener Lehrling, der nie etwas von den Unsterblichen gehört und gelernt hat. Balbus. Nun, und wie lautete denn Deine Bedenklichkeit? Cotta. Das will ich Dir sagen. Es kommt mir vor, als ob mein guter Freund Balbus seiner Sache selbst nicht recht gewiß ist. Du sagst, es bedürfe keines Beweises, daß es Götter gebe, die allgemeine Stimme der Menschheit entscheide dafür und dennoch häufest Du nachher noch Beweise über Beweise für diese unstreitige Sache, wie reime ich das mit Deiner so zuverlässigen und entscheidenden Sprache? Balbus. Hierin mache ich es erst wie die Redner auf dem Forum und — wie mein Cotta selbst es zu machen pflegt. Alsdenn habe ich das Muster aller andern Denker und Philosophen für mich. Und die Sache endlich genau erwogen, fragte sich, was sich denn dagegen erin-

nern lasse? Ich habe einmal zwey Augen, nun wollte mich Jemand fragen, warum siehst Du mit zwey Augen, da Du doch mit Einem fertig werden könntest? (Cap. III.)

Cotta. Ob Dein Bild hinkt oder nicht, vorerst bey Seite. Meine Gedanken sind diese:

1) In Sachen, worin Alles am Tage liegt, pflege ich nicht erst viele Beweise zu führen, die Evidenz der Sache verliert nur durch das Raisonnement. Balbus hätte antworten können: Wie aber wenn der Beweis bloß die Evidenz darthäte? —

2) Ich unterscheide den Redner auf der Rednerbühne von dem Philosophen auf dem Catheder. Balbus hätte antworten können: der Redner, nicht der Sophist, muß so gut beweisen als der Philosoph, und wenn der Philosoph zugleich Redner ist, so thut ihm das an sich keinen Schaden. —

3) Dein Bild hinkt bey näherer Ansicht der Sache. Zwey Augen braucht man mit Recht. Die sinnliche Vorstellung von einem gesehenen Gegenstande, die Anschauung, bleibt dieselbe unveränderte Ansicht der Sache, wir mögen sie nun mit zwey Augen oder mit Einem be-

trachten. Aber was bewog Dich wohl, mit mehrern Beweisen für das Daseyn der Götter aufzutreten? Du besorgtest, Deine Sache möchte bey wenigen Beweisen verlieren. Ich bin mit Einem Beweise zufrieden: Was meine Väter glaubten, glaube ich auch. Dein Fall ist ganz anders. Du kennst keinen Glauben auf Ansehen der Alten, Du sichts mit Gründen, daher mußt Du es Dir gefallen lassen, daß sich meine Gegengründe mit Deinen Gründen messen. Das Letztere darf denn nun Balbus nicht ablehnen, aber gegen das Erstere hätte er einwenden können: Wenn ich auf dem Wege des Nachdenkens über die Natur der Dinge zu mehr als Einem Beweise für das Daseyn der Götter gelange, so werden mir diese mehrern Beweise eben so gut gegeben als meine beyden Augen.

Erster Abschnitt. (Cap. IV-VIII.)

Cotta antwortet auf B. II. Abschn. I.

- 1) Gegen die Behauptung, daß die Stimme des gefunden Verstandes bey allen Völkern für das Daseyn der Götter entscheide.

a) Im Allgemeinen Cap. IV.

a) Er bezweifelt die Allgemeinheit dieses Völkerglaubens. Die schöne Stelle des Ennius: *adspice hoc sublimis candens etc.* schiebt er ins Dunkel und argumentirt dafür nach zwey Ausnahmen. Erstlich führt er sich und ähnliche Skeptiker an, dann erinnert er an Vellejus und dessen Schule.

b) Wenn ihr sagt, die Meynung breite sich immer weiter aus, und davon müsse der Ausdruck *allgemein* genommen werden, so bauet ihr in einer so wichtigen Sache auf das Urtheil der großen Menge, die eure eigenen Weltweisen doch insanos nennen. (Disputatt. tusc. III im Anfange.) Baile hat in neuern Zeiten die Allgemeinheit der Religion dadurch zu entkräften gesucht, daß er einige Afrikanische Völkerschaften anführt, bey welchen sich keine Spur davon findet. Die Thatfache kann zugegeben werden und Balbus darf dem Cotta noch nicht weichen. Denn die Stoiker, wenn sie den Glauben an Götter auf eine Stimme der Na-

tur gründen, noch mehr aber die Philosophen der hellern Zeiten, reden nicht gerade von *historischer Allgemeinheit*, wenn sie sich des Ausdrucks *Allgemeinheit* bedienen. Sie wollen nicht sowohl sagen, überall, wo es Menschen gibt, findet man Begriffe von Gott und seiner Verehrung, als vielmehr, überall schlummert im Menschen der Keim zum Nachdenken über die Welt, der bloß, etwa durch den allmählichen Fortschritt der Cultur, oder durch Unterricht, oder durch das Gewissen, oder durch Fragen, oder durch mehrere vereinigte Ursachen dieser Art geweckt werden darf, so entsteht ein Religionsgefühl, das nie wieder erlöscht. Daher kömmt es, daß man so selten Völker antrifft, bey denen sich keine Spuren von Religion finden. Alsdenn tritt die historische Untersuchung ein. Und, in der That, diese zeigt, daß es ausnehmend wenig Völkerschaften ohne alle Religion gibt. Iselin führt in seiner Geschichte der Menschheit ein paar solche verwahrlosete Völker-

schaften Afrikas an, bey denen die Religionsgefühle unentwickelt geblieben; die Einwohner des Feuerlandes und einiger von Cook entdeckten Inseln im Südmeere vermehren die Anzahl. Aber haben die Reisenden die Sache auch hinlänglich untersucht? und zum Theil untersuchen können? die Kunst des Katecheten ist schwere Kunst, besonders bey solchen Völkern. Schon die Französischen Weltweisen der frühern Zeiten erinnerten vortrefflich, es sey ein Unterschied unter oublier le Dieu und nier le Dieu z. B. Fenelon.

b) Die einzelnen Theile dieses von Balbus angeführten Beweises kann er leicht widerlegen; Balbus argumentirte hier nach der Sitte seiner Schule ad hominem. Cap. V. VI.

a) Die Götterererscheinungen. Diese Erzählungen enthalten

a) *handgreifliche Widersprüche.* Wenn z. B. die Tyndariden, Menschen von Menschen geboren, nach dem Homer zu Sparta begraben worden sind, so sollen sie nachher auf Pferden in leib-

hafter Gestalt u. s. w. erschienen seyn. Unsere Philosophie unterscheidet mit Recht unter *logisch* und *real widersprechenden Dingen*, diese widerstreiten den Gesetzen der Erfahrung, jene den Gesetzen des reinen Denkers. Von Widersprüchen der letzten Art ist hier die Rede. Der Grund zu der neuen merkwürdigen Eintheilung liegt beyläufig in einem anderen Unterschiede, nemlich unter dem *logisch* und *empirisch möglichen*, den indessen Leibnitz schon benutzt hat. Theodicée B. II. §. 174. — Il confond ici *ce, qui est impossible*, parcequ'il implique contradiction (das Logischmögliche) avec *ce, qui ne sauroit arriver*, parce-qu'il *n'est pas propre à être choisi* (das in den Gesetzen der möglichen Weltverbindungen so weit Gegründete, daß es in einer wirklichen i. e. besten Welt zu Stande kommen konnte, das Real-mögliche.)

- β) Die innern Unwahrscheinlichkeiten in der Erzählung empfehlen sie eben so wenig. Warum sollen diese Herren nicht dem Marcus Cato sondern einem gewissen Vatiens erschienen seyn? Dieß findet Cotta so lächerlich, daß er anfänglich witzig darüber spottet, ergo et illud in

filice quod etc. Ernsthafter, fährt er
 denn fort, von der Sache gesprochen,
 frage ich, ob es nicht viel wahrscheinli-
 cher sey, anzunehmen, daß erhabene
 Seelen, wie die Seelen der Tyndariden,
 in einem Gottähnlichen Zustande fort-
 leben, als daß Menschen, die das Cy-
 pressen-Feuer einmal in Asche verwan-
 delt hat, wieder daher geritten kommen,
 und ich weiß nicht, was für erstaunende
 Heldenthaten in der Schlacht verrichten?
 Sind dieß also keine Ammenmärchen,
 lieber Freund, so erwarte ich *historische*
 Beweise. Balbus beruft sich darauf, daß
 A. Posthumius dem Castor und Pollux
 auf dem Forum einen Tempel geweiht
 habe, daß noch ein Senatusconsultum
 über den Vatienus existire, und daß sich
 jene Sagen von der Schlacht bey Lokri,
 in Großgriechenland in Sprichwörtern
 und Volksnachrichten erhalten haben.
 (Vergl. B. II. Cap. II.) Cotta antwortet
 kurz: «Freund, du willst mich mit Sagen
 und Volksgerüchten abfinden, nur schade,
 daß ich Gründe haben will.» Da wir
 bey dem Zustande unserer historischen
 Critik und Philosophie diese Arten von
 Argumenten leicht abfinden, so ist es ge-

nug, Cotta und Balbus ohne Weiteres hier gegen einander aufzuführen, obgleich es einleuchtet, daß Cotta den Balbus auch hier noch nicht durchgängig widerlegt, der durch alle dergleichen Sagen doch immer das Daseyn eines Volksglaubens an Götter und was damit zusammenhängt darthun kann. So weit Cap. V, wenn es vollständig da ist. Defunt nonnulla, heißt es in den Exemplarien. Vielleicht fehlen einige Erörterungen der historischen Anspielungen, die B. II. Cap. II außer den beyden angeführten vorkommen. Vielleicht hat er noch, ehe er zu der Cap. VI vorkommenden philosophischen Erörterung gekommen ist, über die Augurien, Haruspicien u. s. w., wovon B. II. Cap. IV. V so Manches vorkommt und davon hier keine Erwähnung weiter geschieht, gespöttelt, und davon durch das sequuntur quae futura sunt, den Uebergang zum Folgenden gemacht. Vielleicht fehlt wenig oder nichts. Denn wenn er sagt, se rationes requirere, so kann er es ansehen, als ob die Erzählungen von Augurien, Haruspicien etc. schon mit den Visionen widerlegt sind, und sich bloß auf die philosophische Prüfung der Frage ein-

lassen, ob sich *überhaupt* Vorherverkündigungen der Zukunft annehmen oder nur wahrscheinlich finden lassen; denn Beydes verneint er. Soll ich indessen nach der Art urtheilen, wie die Alten dergleichen Materien abzuhandeln pflegen, so muß ich mich für eine der beyden ersten Muthmasuren und in näherer Rücksicht auf den Zusammenhang dieses ganzen Disputs in Vergleichung mit dem Vorigen mit einigem Uebergewicht für die erste Muthmassung bestimmen.

b) Vorherverkündigungen der Götter.
Cap. VI.

a) Niemand kann seinem zukünftigen Schicksale entgehen.

β) Die Zukunft vorherzuwissen ist also oft so wenig nützlich, daß es vielmehr als sehr schädlich angesehen werden muß. Er räsonnirt nach Stoischen Begriffen, um Balbus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Es ist zwar, sagt er, ein Trostgrund, den wir alle mit einander gemein haben, daß uns alles Quälen wegen der Zukunft nichts hilft:

— Levius fit patientia

Quidquid corrigere est nefas —

Aber es ist ein leidiger Trost, miserum est, nihil proficientem angi, nec habere ne spei quidem extremum — praesertim, quum vos iidem fato fieri dicatis omnia. (Vergl. das B. de fato.) Es kann uns also nach eurem eigenen Systeme auch zur Vorsicht nichts helfen, weil das Schicksal unabänderlich ist.

γ) Niemand hat noch feste Regeln für Divinationen, Opferbeschauungen, Haruspicien, und Auspicien erfunden. (Vergl. Nr. c.)

δ) Selbst die Philosophen kennen sie nicht. Ihr wendet mir zwar ein, auch die Arzneykunde sey eine scientia probabilium, ein Calcül, der auf lauter Wahrscheinlichkeiten beruht, aber ich antworte, auf lauter wahrscheinlichen Erfahrungsgründen, cujus ego rationem video, wo sind solche in die Sinne, gleichsam ins Auge fallende Gründe für Divinationen?

c) Götterverföhnungen.

- a) Die Erzählungen strotzen wieder von Unbegreiflichkeiten. Wie ungereimt z. B., daß sich sollten die Götter mit dem Römischen Volke nicht anders haben ausföhnen lassen wollen als durch die Aufopferung der Decier? —
- β) Hierzu kommt, daß sich die Erzählungen anderweitig sehr gut erklären lassen; die ganze Sache gehört in das Capitel der Kriegslisten.

Es ist wahr, die Stoiker pflegen sich in ihren Accommodationen an den hier bekämpften Aberglauben noch viel weiter auszubreiten als es in diesen Büchern geschehen ist. Allein wollte man sich auch alles dessen erinnern, was das erste Buch de divinatione darüber enthält, so würde das der Sache des Aberglaubens wenig helfen. Eine umständlichere Widerlegung derselben gibt es kaum als die Widerlegung der akademischen Philosophie im zweyten Buch von der Divination. Unsere Schicksale mögen nun, heist es da, fato geschehen oder temere, so fallen alle Vorherverkündigungen weg. Im ersten Fall, wie soll man mit Gewißheit das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen schliessen? und was nützt es? Cap.

VIII-X. Im letztern Fall ist die Sache gar unmöglich, rerum fortuitarum nulla est praesensio, ne deorum quidem, Cap. VI-VIII. Man könnte sagen, wir hätten diese Behauptung zu wenig erwogen: Sit igitur haec nobis tamquam levis armaturae prima orationis excursio, nunc cominus agamus experiamurque, si possimus cornua commovere disputationis tuae. Und nun müssen alle Arten der Divination aufgerechnet werden. Cap. XI. Sie sind entweder artis oder naturae. Die der ersten Art sind extispicia, ex fulgure, signa, die der zweyten Art die bekannten übrigen. Nun und worauf beruhen beyde Arten? welche Ursachen derselben lassen sich angeben? Von der erstern gibt es nur zwey Ursachen, conjecturam et observationem, von den letztern, deum, futurum, naturam. Man urtheile, ob man darnach zu festen Regeln gelangen kann, die uns erlauben Divinationen zu gestatten? Es ist nicht der Ort, das Mangelhafte in diesen Auseinandersetzungen zu zeigen; wir müßten uns da in eine Vergleichung der alten Physik und Logik mit unserer Physik und Metaphysik einlassen, die uns am Ende doch für unsern Zweck nicht nöthig seyn wird. Es ist genug,

zu bemerken, daß der Stoiker, wenn er sich zum Volksaberglauben herabläßt, durchaus gegen den akademischen Scharfsinn den Kürzern zieht, und daran wird nach dem Gefagten kein unbefangener Leser zweifeln. Bouhier beym Olivet bemerkt aus dem Arnobius adv. gentes, die Römer hätten beym Senate darauf angetragen, daß einige Ciceronische Bücher, namentlich die unfrigen, und die Bücher de divinatione, vertilgt werden möchten, weil sie das Christenthum zu sehr begünstigten. Freylich für Götterverehrung, abergläubischen Religionscultus und heidnisches Pfaffenthum ist Cotta so gefährlich als der böse Nazarener, der uns Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten lehrt, jeder von Beyden freylich auf seine Art.

- 2) Er zieht hierauf gegen die beyden Hauptphilosophen der Stoischen Schule zu Felde. Anfänglich wiederholt er, um sich in Sicherheit zu stellen, daß er es bloß mit Balbus Gründen zu thun habe, an sich aber das Daseyn der Götter nicht bezweifelt. Die Stoiker, sagt er, lehren mich

über die Hauptfrage nichts. «Aber, könnte man fragen, auch nicht Cleanth und Chrysipp?» Man hätte denken sollen, daß er sich nun auf ihre Gründe sogleich einlassen würde. Aber nein! Er läßt sie erst noch wieder fahren, schiebt ihre vorgetragenen Gründe einstweilen noch in den Hintergrund, und setzt Balbus immer wieder mit der Frage zu: *«Was hast Du für Gründe, vorerst nur soviel zu behaupten: Es gibt Götter.»* Nun folgt denn

- a) Cleanth, in Beziehung auf B. II. Abschn. I. Nr. b. oder Cap. V. Was Cleanth in der angeführten Stelle von einer vierfachen Art sagt, das Daseyn der Götter zu beweisen, ist zum Theil schon widerlegt. Er beweist es a) aus Ahnungen und Vorherverkündigungen, wovon bisher geredet ist; b) aus dem Eindruck, den Gewitter und Naturrevolutionen auf die Gemüther der Menschen machen. Dieser Umstand beweist weiter nichts, sagt Cotta, als daß viele Menschen sich vor dergleichen Dingen fürchten; c) aus dem Ueberflusse und Nutzen so vieler Vorzüge und Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens; d) aus der regelmäßigen Bewegung der großen Him-

melskörper. Diesen beyden Momenten, deren Wichtigkeit wir schon beym zweyten Buche anerkannt haben, geht er, *nach Art aller Skeptiker*, durch die Behauptung aus dem Wege, daß sie den Beweis schon voraussetzten, daß es Götter in der Natur der Dinge gebe, und daher erst in das Capitel von der Vorsehung der Götter gehörten. Eben dahin glaubt er auch Cap. VII

- b) Chrysipps B. II. Abschn. I. Nr. 3 vorgekommenen Beweis, daß, da es in der Natur der Dinge etwas so Vorzügliches gebe, daß es von Menschen nicht zu Stande gebracht werden könne, es auch etwas geben müsse, das den Menschen an Vorzüglichkeit übertreffe, ja, alle seine Discussionen Zenos und Balbus selbst über den feuerartigen, Alles belebenden Elementarstoff und die Gründe verschieben zu dürfen, die den Denker nach ihrem System so unvermeidlich nöthigen, dem Weltbau, der Sonne, dem Monde, den Sternen eine Seele zuzuschreiben. Er glaubt, er könne Balbus zumuthen, daß er ihm, ehe er sich auf Untersuchungen einzulassen habe, die Gründe vorlege, worauf sich die Ueberzeugung bey

ihm gründet: *Es gibt Götter.* Worauf gründet sich dieses auffallende Mißverständniß? Eine vor der kritischen Periode in der Philosophie vielleicht unauflösliche Frage. «Ich meyne, sagt Balbus Cap. VIII, denn «doch Gründe vorgetragen zu haben, die «Schuld liegt an Dir, mein guter Freund. «Du willst mich fragen, ich soll Dir antworten. Ehe ich mich aber im Sattel festsetzen «kann, Dir meinen Gruss zu entbiethen, «lenkst Du schon wieder um, verlässest mich, «und ich behalte keine Zeit, zu sprechen. «Daher hüpfest Du mit der unverzeihlichsten «Leichtigkeit über die wichtigsten Gegenstände der Untersuchung hinweg, z. B. vom «fato, da doch unsere Schule sich darüber «sehr weitläufig ausläßt. In Zukunft mußt «Du mehr entwickeln und nicht so viel durch «einander werfen.» «Balbus, urtheilt die kritische Censur, sagt viel Wahres, im Grunde aber liegt das Hauptmißverständniß tiefer als beyde Disputatoren sich einfallen lassen können. Die Behauptung, wovon Cotta beständig ausgeht, ist diese: *Es sind keine Götter in der Natur der Dinge anzutreffen, Anschauung und Wahrnehmung finden sie nicht.* Balbus hingegen folgt in seinen bündigsten Râsonnements

Vernunftschlüssen, wozu ihn die Ansicht der Welt und ihre Einrichtung berechtigen. Cotta läßt sich hiervon nichts einfallen, er wähnt Balbus durchweg mit sich auf Einem Wege. Nun können beyde Männer nie anders sprechen als sie sprechen, nun können beyde Männer sich unmöglich vereinigen. Hume würde im Wesentlichen noch so sprechen, und ohne Critik bleiben Skepticism und Dogmatism hier ewig unvereinigt.» Wie erklärte sich der Dogmatism vor der kritischen Schule? und wie erklärt sich noch der Dogmatism, der entweder die kritische Hülfe ganz abweist und für einen neuen vollendeten Skepticism hält oder seine Ansprüche beschränkt? Dieser müßte durchaus Cottas Verlangen angreifen und behaupten, daß Balbus Verfahren zum Ziel führe. Und hier würde ich Garve in seinen Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie Leipz. 1772. 8. von S. 358-366 vor allen andern auftreten lassen. «Muß das Denkende immer dem Gedachten und Denkbaren vorgehen, muß ich behaupten jenes sey das *Frühere*, so kann ich mir die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt durchaus nur als das Werk eines überlegenden Verstandes denken und das Daseyn dieses

Ordentlichen und Regelmässigen in der Natur ist die Spur des daseyenden ordnenden Verstandes.» Die Garven nennen Cotta dialectischen Sophisten, der die Wahrheit umgehen will, die Humen sind seine Brüder, die kritischen Philosophen behaupten, die Entzweyung dieser beyden Partheyen sey eine Entzweyung der theoretischen Vernunft mit sich selbst, die als theoretische Vernunft von dem Grundsätze des Widerspruchs oft geäfft werde, sobald sie sich in der wirklichen Welt bloß von *ihm* leiten lasse. Die Transcendentalrealisten, die gegen sie aufgetreten sind, läugnen es, daß sie sich in diesem Falle bloß von logischen Principien zum Resultat führen lassen dürfen. Doch, nur soweit durften wir die neuesten Streitigkeiten verfolgen, um zu verstehen, was sich Cotta und Balbus eigentlich gegenseitig anhaben wollen.

Zweyter Abschnitt. (Cap. VIII-XXV.)

*Cotta antwortet auf B. II. Abschn. 2 nebst
einem Theile von Abschn. 1.*

Erste Abtheilung. Cap. VIII-XI.

*Cotta bekämpft Balbus und dessen
Parthey für sich.*

Das BisherGESAGTE leuchtet immer mehr ein, je weiter wir hier vordringen werden. Cotta hat es nicht vergessen, daß er scheinbar über so manche Gründe des Balbus weggehüpft ist. «Du hast, heisst es, Deine Untersuchung in vier Abschnitte zerlegt. Abschnitt I hätten wir geendiget, wir wollen denn zum zweyten fortgehen und die *Beschaffenheit der Götter* untersuchen. Nur Schade, es kommt mir vor, daß Du gerade, im Begriff, das zu thun, auf eine Art verfährt, die allen Begriff der Götter vernichtet.» Man gehe hier in die Skizze des zweyten Buchs zurück. Dasselbst bemerkten wir zu Anfange des zweyten Abschnitts, daß Balbus eigentlich schon längst vorher von der Beschaffenheit der Götter geredet habe, nemlich von Cap. VI bis XVII. Eben so sieht Cotta hier die Sache an. Die für das Daseyn der Götter vorgetragenen Beweise des Balbus sind ihm nur Scheinbeweise da-

für. Bald dunkeler, bald deutlicher dringt er immer von neuen darauf, *dass ihm Gottheit oder Götter in der Natur der Dinge gegeben werden müssen*, wenn er keinen Zweifel weiter über ihr *Daseyn* übrig behalten solle. *Balbus* Beweise handeln ihm *bloß von der Beschaffenheit der Götter*. Diese aber, glaubt er, werden dazu so von ihnen dargestellt, *dass eben das, was sie darüber sagen, ihn in seiner Ueberzeugung immer wankender machen und ihm allen Glauben an bündige philosophische Beweise dafür benehmen müsse*. Mag Cotta hier in sofern wieder zu entschuldigen seyn, dass der vorhin angegebene Anstoß aller Skeptiker ihm es unmöglich macht, in *Balbus* Gedankenreihen einzugehen, darin hat *Balbus* selbst in Ansehung der Form recht, die Cotta seinen *Räsonnements* leiht, dass Cotta seine Gedanken äußerst unordentlich, dunkel und verschlungen vorträgt. Es kostet hier und da Mühe, den logischen Faden nicht aus der Hand zu verlieren, an dem sie sich anreihen, und fast noch mehr Mühe, ihn wieder zu finden und von neuen anzuknüpfen, wenn man bemerkt, dass er uns unvermerkt unter den Händen gebrochen ist. Dies ist besonders der Fall in der Antwort auf B. II.

Abfchn. I. Nr. 2. 3. Von den dort befindlichen Beweifen dürfte unterdeffen das B. II. Cap. X vorgetragene Argument des Chrysipps hier mehr gefchärft worden feyn als dort. Sonft fieht man wohl, in welchem von beyden Büchern das Herz beredter gemacht hat.

Erste Unterabtheilung. (Cap. VIII-X.)

Cotta gegen Balbus mit den ihm eigenthümlichen Beweifen.

- 1) Wir find gewohnt Alles mit dem Auge, mit den Sinnen erreichen zu wollen. (Cap. VIII.) Hier foll nun das Urtheil des Auges gänzlich bey Seite geſetzt werden, die Seele foll unabhängig vom Auge urtheilen. Das fällt uns ſchwer. Jedoch ſcheint auf den erſten Blick folgender Beweis frey von dieſer Schwierigkeit zu ſeyn und wirklich unabhängig vom Urtheile des Auges feſt zu ſtehen. «Es iſt nichts vortreflicher als die Welt, mithin iſt die Welt Gott.» Genauer erwogen tritt die alte Schwierigkeit ein, es wird uns unendlich ſchwer, es über uns zu vermögen, ſich die Welt als ein belebtes Weſen vorzuſtellen. Der Akademiker will nach dieſem Râſonnement

in der Gottheit durchaus ein bestimmtes Wesen sehen. Daher nimmt er es als so ausgemacht an, daß die Welt selbst Balbus Gottheit seyn müsse. Nun überführen ihn aber Chrysipps Deductionen B. II. Cap. VI. VII. und hier Cap. IX. X, daß Balbus kein grober Pantheist ist und die Welt durchaus nicht schlechthin für Gott erklärt. Was schließt er hieraus? Balbus muß sich die Gottheit als eine Art von Weltseele vorstellen, und seine abgekürzten Argumentationen lösen sich etwa in folgenden Schlussreihen auf.

Nur auf das beste Wesen paßt der Begriff
von Gott,

Die Welt ist das beste Wesen,

Auf die Welt paßt der Begriff von Gott.

Eine todte Masse, als todte Masse, kann
nicht das beste Wesen seyn,

Nun erkennt man die Welt, nach dem

Urtheil der Sinne, als eine todte Masse,

Mithin kann die Welt, als todte Masse,
nicht Gott seyn.

Die Welt, scheint seine Meynung zu seyn, kann wohl als *belebtes Wesen*, in sofern man sich ein belebendes Etwas als verknüpft mit ihr vorstellt, den Begriff von Gott vertragen. Nun stellt uns das Urtheil der Seele in der Welt, die uns das Auge, der Sinn,

das Urtheil des Sinnes als todte Masse ankündigt, ein belebendes Etwas vor Augen und verknüpft es in Gedanken mit der Welt. Dieses Urtheil führt uns darauf, daß der Begriff von Gott auf die Welt paßt, sobald wir das Urtheil des Sinnes dem gültigern Urtheile der Seele unterordnen. Um nun etwas mit dem Urtheile der Seele zu betrachten, kömmt es bloß darauf an, ob die Seele sich unabhängig von dem Urtheile der Sinne durch bloße Vernunft Einsicht, das ist ja wohl das Urtheil der Seele, leiten lassen kann und will. Als Philosoph muß man die Kunst verstehen, sich von dem Urtheile der Sinne los zu machen, der Philosoph muß also die Gottheit in der Welt finden können. So denkt sich Cotta Balbus Gedankenreihe, und greift diese sodann in eben so kurzen verschlungenen Sätzen an, als wir bisher auseinander gewickelt haben. Kein Wunder. Bald wird von der Welt in sofern sie Gegenstand der Sinnenbeobachtung ist gesprochen, bald wird das Vernunftideal in die Welt als Seele übergetragen. Kommen nun zu der Schwierigkeit, die Enthymemata und Epicheremata ihrer Natur nach und besonders in vielgliedrigen Schlussreihen haben, noch eigentliche Sophismen hinzu, so gehört bey-

nahe ein Entschluß dazu, den Dialectiker durch Aufdeckung seiner Schleichwege ins wahre Licht zu stellen. Die Liebe zur Wahrheit erfordert es in so wichtigen Sachen als hier bestritten werden. Wir wollen uns also getrost in Cottas Subtilitäten hineinwagen und untersuchen, wie wahr und redlich er verfährt.

Cotta gibt Balbus den Obersatz in seinem ersten Schluß zu: auf das beste Wesen paßt der Begriff der Gottheit. Den Untersatz bezweifelt er, daß die Welt das beste Wesen sey. Ich verstehe, sagt er, zuvörderst das Prädicat nicht. Soll der Ausdruck: die Welt ist das beste Wesen, so viel sagen, sie sey das Schönste, was wir kennen, so gebe ich den Untersatz zu. Soll er sagen, ihre Einrichtung sey so zweckmäßig als möglich, so gebe ich ihn wieder zu. Allein willst Du damit sagen, sie sey ein allweises Wesen, so läugne ich den Untersatz. Worauf beruht denn hier nun der Mißverstand? Cotta steht immer in dem Wahne, daß Balbus sich die Welt, als Welt, belebt vorstelle, Balbus hatte aber, wie wir B. II. Abschn. 1. 3. oder Cap. XI angemerkt haben, seine Schule verlassen, war Eklektiker geworden und näherte sich gar dem Platonism.

Principio coelum ac terras camposque
liquentis

Lucentemque globum lunae Titania-
que astra

Spiritus intus alit, totamque infusa
per artus

Mens agitat molem et magno se cor-
pore miscet etc.

Das war ungefähr Balbus Meynung. Mit-
hin wird Balbus Argumentation hier-
durch nicht erschüttert, weil Cotta ihn
eigentlich nicht trifft. Man vergl. hier
besonders Olivets entretiens de Cicéron
sur la nature des dieux. tom. 1. ed. 4.
Paris 1766 remarques sur la theol. des
philosophes Grecs, besonders conclus.
S. 305. Tous ces philosophes etc. S. 307.
D'autres s'élevèrent jusqu'à cette notion
etc. Enfin etc. 308 etc. Noch 320: Otes
etc. beurtheilt er Balbus zu hart. Er
gränzt oft an den Pantheism, vermeidet
ihn aber durch den Eklekticism vergl.
B. II.

- 2) Ein paar Versuche, Balbus Behauptungen
durch Sophismen lächerlich zu machen.
Diese mislingen ihm aber so sehr, daß er
sich bey einiger Beleuchtung der Sache
selbst Preis gibt.

Erstes Sophisma.

Das Beste auf Erden hat Vernunft,

Rom ist das Beste auf Erden,

Rom hat Vernunft.

Das Beste in der Natur der Dinge hat
Vernunft,

Die Welt ist das Beste in der Natur der
Dinge,

Die Welt hat Vernunft.

Was hätte Balbus antworten können und müssen? Ich dachte Folgendes: Den Untersatz einmal als wahr angenommen, aber noch nicht zugegeben, so liegt in der ganzen Instanz eine *ignoratio elenchi*. Der wahre Streitpunct wird nicht angegeben. Mein Schluß lautet folgender Gestalt:

Die zweckmäßige Einrichtung der Welt
erfordert eine Vernunft, der sie verdankt
wird,

Die Stadt Rom ist zweckmäßig eingerichtet,
Rom erfordert einen vernünftigen Erbauer.

Alles zweckmäßig Eingerichtete setzt Ver-
nunft voraus,

Nun ist die Welt etc. Also.

Oder auf folgende Weise:

Ein regelmässiges Ganze setzt ein regelnde
Vernunft voraus,

Rom ist etc. Also.

Die zweck- und regelmäfsig eingerichtete Welt setzt eine dieser Wirkung angemessene Vernunft als Ursache voraus.

Nun ist die Welt etc. Also.

Es lag an der Unvollkommenheit der metaphysischen Sprache in jenem Zeitalter und der Verworrenheit in den Begriffen überhaupt, wenn sich Balbus selbst im zweyten Buch noch nicht so erklärt. Zum ontologischen Beweise für Gottes Daseyn hatte er sich noch nicht hinaufgearbeitet und das hat selbst, wie die kritische Philosophie zeigt, seinen Einfluß auf die Darstellung des kosmologischen und physicotheologischen.

Zweytes Sophisma.

Ein empfindendes Wesen ist besser als eine
Menge lebloser Dinge,
Die Ameise ist ein empfindendes Wesen,
Die Ameise ist besser als die Stadt Rom.
Wird dieser Schluß gehörig entwickelt, so fällt alles Lächerliche auf den Sophisten zurück, ohne daß man sich noch auf den Obersatz einlassen darf. Wir würden ihn so widerlegen.

Das empfindende Wesen hat, als empfindendes Wesen, allerdings einen Vorzug vor dem nicht empfindenden, die organisirte

Natur vor der nicht organisirten, denn jene gebraucht, diese wird gebraucht. Dieß gilt auch von der Ameise. Die Ameise hat als Naturwesen einen höhern Rang als die Steine, der Kalk, der Leimen etc. woraus die Häuser in Rom zusammengesetzt sind. Die nicht organisirte Natur ist durch und durch Mittel, die organisirte als bloß empfindendes Wesen kann auch Mittel seyn, bloß vernünftige Wesen sind Zwecke. In so fern also das Nichtorganisirte und das bloß empfindende Organisirte dieß mit einander gemein haben, daß sie beyde Mittel für höhere Wesen werden können: so kann ein Aggregat von leblosen Dingen einen unendlich viel höhern Werth haben und darf ihn haben als ein einzelnes lebendiges Ding. Nun denn die Stadt Rom und die Ameise im Verhältnisse zum Nutzen der Wesen gedacht, für die Alles, wie am Schlusse des zweyten Buchs gezeigt ist, selbst die thierische Schöpfung da ist, wer könnte da noch wohl selbst im Scherze der Ameise den Vorzug vor Rom geben? Ich dünkte, dessen Verstand müßte im Spinnegewebe armleeliger Sophismen zum Ersticken verstrickt seyn, sonst würde er seine Reputation in Acht nehmen. Hier ist nicht vom abso-

luten sondern relativen Werth für den Nutzen die Rede. So würde man nach Crusius Anweisung vernünftig zu leben, Ethik Cap. II. §. 218. S. 264. 265 und nach Kant in der Critik der pract. Vernunft und der Urtheilskraft dieses Sophisma entkräften. Leibnitz würde den Obersatz sogar geläugnet haben. Die Proportion der Zahl und der Quantität, « diess sind seine eigenen Worte, kann wohl die Proportion des Werths und der Qualität übertreffen. » Essais de Theod. Amsterd. 1720. S. 404 deutsche Uebers. daselbst 1776. S. 638.

Zeno schließt, fährt unser Sophist fort:

Was Vernunft hat ist besser als was keine
Vernunft hat,
Nichts ist aber besser als die Welt,
Die Welt hat Vernunft.

Hieraus macht er Consequenzen und sagt, man könne nach der Norm schliessen, die Welt sey gelehrt, beredt, musikalisch und wer weiß was nicht. Allerdings, die Consequenzmacherey gehört mit zur Sophistik. Um die Behauptung des Stifters der Stoischen Schule: was Vernunft hat ist besser als was keine Vernunft hat, gehörig zu würdigen, wird, nach dem bisher Gesagten, erfordert, daß man Abstraction genug habe,

um Lebens- und Seelenkraft in die Welt überzutragen. Zeno setzt mit Recht voraus, daß die Gottheit das beste Wesen sey. Darauf vergleicht er die empfindenden und organisirten Wesen mit einander, steigt bis zur Vernünftigkeit hinauf und erklärt, wie wir selbst aus B. II uns erinnern: Vernünftig seyn sey der größte Vorzug, vernünftig seyn gehöre zum Begriff des Besten, die Welt sey aber das Beste, mithin müsse auch die Welt vernunftbegabt seyn. Zeno spricht nur kürzer. Was Vernunft hat, sagt er, ist besser, als was keine Vernunft hat, nichts aber ist besser als die Welt, also hat die Welt Vernunft. (Cap. IX.) Auf die ordentliche Schlussform zurückgebracht:

Zum Begriff des Besten gehört die Vernunft,
Auf die Welt paßt der Begriff des Besten,
Die Welt hat Vernunft.

Rechnen wir den allgemeinen Fehler ab, den wir wiederholt gerügt haben, daß die Stoa oft nahe am Pantheism vorbeystreift, so hat Balbus hier große Vorzüge vor Cotta. Cotta nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß Zeno, wie wir zum vorigen und zu diesem Buche wiederholt erinnert haben, hier mit dem Plato gemeine Sache macht. Es ist vorher offenbar vom Belebteyn die Rede

gewesen. Es ist ausdrücklich verlangt worden, daß man sich die Gottheit als ein belebtes Wesen denken müsse. Wie natürlich ist es demnach, daß Zeno bey seinem Scharfsinn die Analogie von den unvollkommenen, belebten und organisirten Wesen bis zum immer Vollkommenen verfolgt, um endlich in der Vernunftähnlichkeit den reinsten Anthropomorphism zu bekommen, wenn Vernunftähnlichkeit noch Anthropomorphism ist. Siehe Tetens philosophische Versuche, über *die Denkkraft*, im ersten Bande. Dieß aber mißdeutet Cotta auf eine Weise, die seinem Scharfsinn wenig Ehre macht. Wollte man zu seiner Entschuldigung sagen, daß Zeno sich zu kurz ausgedrückt habe, so ist die Antwort: Wer citirt ihn? Wer ist Schuld daran, daß hier alles fast unauflöslich durch einander geschlungen ist? Wir wollen aber alle seine Mißdeutungen dahin gestellt seyn und sie gelten lassen. Dennoch verliert er. Er sucht Zenos analogische Schlüsse dadurch lächerlich zu machen, daß er in seinen Consequenzen der Welt *concrete* Tugenden gibt, quod literatum est melius est etc. Bey jeder concreten Tugend liegt aber Vollkommenheit, Vernunft etc. als Abstractum zum

Grunde. Mithin kehrt Cotta für den hinlänglich scharfen Denker das Schwert gegen sich selbst, sobald das Abstractum aus dem Concretum herausgehoben wird. Wird nun die Gottheit des Balbus ausserweltlich angenommen, so trifft der Angriff die wahre Vorstellung von der Gottheit gar nicht.

- 3) Cotta hatte geglaubt, schliessen zu dürfen, die Welt könne nicht Gott seyn. Gibt man ihm das zu, so kann er ohne Bedenken, wie er thut, weiter schliessen: die Sterne sind nicht Gott. Diefs führt ihn auf den B. II Abschn. I Nr. 2. b. zuerst vorgetragenen Beweisgrund, der von der ordentlichen Bewegung des gestirnten Himmels hergenommen ist. Hierauf antwortet er wieder indirecte, durch Instanzen. Solche lieben die Sophisten; gemeiniglich aber beweisen sie zu viel oder zu wenig: daher müssen sie sorgfältig geprüft werden. Cotta sagt:

- a) Nicht alles, was sich gesetzmässig und periodisch bewegt, ist eine göttliche Wirkung, sonst wäre der Strudel bey Chalcis, die Ebbe und Fluth, das Quartanfieber auch Wirkung der Gottheit.

b) Eure Art zu schliessen ist mir erklärlich. Ihr kennt die Ursache gewisser regelmässiger Bewegungen nicht. Alsbald ruft ihr *tamquam deum aliquem ex machina* hervor. (Cap. IX. X.)

Diese Einwürfe sind gegen die Astrolatrie, wogegen sie hier gerichtet sind, endschuldig. Die Gottheit muss nicht in der Reihe der natürlichen Ursachen gesucht werden. Sonst erfüllt man Himmel und Erde mit Göttern und befördert Aberglauben und Unwissenheit, die nur, an Statt natürlich zu erklären, alles auf übernatürliche Kräfte beziehn. Steigt man mit seinen Schlüssen in der Reihe der natürlichen Ursachen, die alle bedingt sind, bis zum Gefühl und Anerkennung des Bedürfnisses einer unbedingten Ursache, in unserm Fall, des ersten Bewegers, *primi motoris*, hinauf: so bekommen wir eine ausserweltliche Ursache als höchsten und letzten Weltgrund und Urheber, die die Erklärung aus Naturursachen nicht stört, sondern fördert und interessant macht. Und alsdann schwinden Cottas Einwürfe im Lichtglanze der grossen leitenden Idee des erhabnen Weltgrundes, in Kants Sprache zu reden, oder vor dem gehörig begründeten Vernunftglauben an ein aller-

vollkommenstes Wesen, das außer der unendlichen Reihe von lauter abhängigen und bedingten Naturwesen allein unabhängig und unbedingt durch sich selbst und von sich selbst ist. In so fern denn nun Gott durchaus als die letzte Ursache aller Weltordnung gedacht und verehrt werden muß, wird kein Vernünftiger den Strudel bey Chalcis, die Ebbe und Fluth, das periodische Fieber, und wären es auch noch geringfügigere Dinge von der Regierung Gottes ausnehmen. Wenn wir aber am Ende das Daseyn des letzten Urhebers behaupten, so ist das nicht die Folge unserer Unbekanntschaft mit den natürlichen Ursachen, sondern vielmehr die Ueberzeugung, daß alle natürliche Ursachen nicht zur Erklärung ausreichen, und für die fortschreitende Reflexion des Denkers und Forschers unabweisliches Bedürfniß seiner forschenden und schließenden Vernunft. Zu diesen Höhen, auf die uns erst nach und nach die erhabnen Denker der scholastischen Jahrhunderte und späterhin die Des Cartes, Leibnitze, Clarke, Tetens, Reimarus, hier vorzüglich der Jüngere in der trefflichen Vorr. zu der Ausgabe der Wahrheiten der natürlichen Religion seines Vaters und die kritischen Weltweisen, insbesondere Kant,

erhoben haben, konnte sich denn freylich das Zeitalter des Zeno noch unmöglich erheben. Auch solche Atheisten hatte es noch nicht gegeben als Hobbes und andere waren, deren Verdienste um den Begriff vom Unendlichen etc. groß sind. Selbst Aristoteles war mit seinem primus motor noch ziemlich in der Dunkelheit, ob ich ihn gleich hierin gern über Zeno setze. Der Leser wird es vergeben, wenn mich hin und wieder die Wichtigkeit der Sache über die Gränzen des Commentars hinausführt.

Zweyte Unterabtheilung. (Cap. XI.)

Cotta insbesondere gegen Chrysipp.

Chrysipp kann kein größeres Lob verlangen, als ihm sein Hauptgegner Carneades beylegt. Εἰ μὴ ἦν χρύσιππος, οὐκ αὖ ἦν ἐγώ pflegte er nach dem Diogenes zu sagen. Man höre, wie Er schließt:

Wer Dinge hervorbringen kann, die kein Mensch zu bewerkstelligen im Stande ist, ist besser, (erhabener, vortrefflicher,) als der Mensch.

Die großen Weltveränderungen kann kein Mensch zu Stande bringen.

Wer also die großen Weltveränderungen zu Stande bringen kann ist besser, (erhabener, vortrefflicher,) als der Mensch.

Weitere Erläuterung hievon. Mit dem Menschen kann kein anderes Wesen in Vergleichung gestellt werden, wenn die Frage das beste, erhabenste und vortrefflichste Wesen betrifft, als die Welt. Die Welt kann als leblose Masse betrachtet werden, oder man kann ihr die Lebens- und Vernunftkraft beylegen, die aus ihrer Anordnung hervorleuchtet, und sie als ein von der Gottheit belebtes und beseeltes Wesen ansehen. Nur in so fern die Welt auf diese Weise als ein göttliches Wesen betrachtet wird, hat sie durch die ihr beywohnende, grössere, göttliche Vernunft Vorzug vor dem Menschen. So denkt Chrysipp. Daher kann er weiter schliessen. Nur die Gottheit ist besser, (erhabener vortrefflicher,) als der Mensch. Die großen Weltveränderungen sind da, der Mensch aber ist nicht im Stande, sie hervorzubringen. Mithin ist ein solches Wesen, als wir uns unter der Gottheit vorstellen, da. Cotta hat Recht, wenn er behauptet, Zeno habe schon dasselbe behauptet. Behauptet er aber, daß Chrysipp eben desswegen auch schon widerlegt sey, so ist

das zum Theil sehr irrig. Weder Chrysipp noch Zeno sind durch Cotta widerlegt worden. Wer uns bisher gefolgt ist, wird uns nehmlich eingestehen, daß Chrysipp in Rücksicht auf das Ebengelagte zu folgenden Schlüssen berechtigt ist:

Gibt es keinen Gott, so ist der Mensch das beste, erhabenste, vortrefflichste Wesen; er hat Vernunft.

Sich aber als Menschen für das beste, erhabenste, vortrefflichste Wesen zu halten, ist, wegen der menschlichen Ohnmacht, eben so lächerliche als anmaßliche und frevelhafte Anthropolatrie.

Sich einen höhern Werth beylegen als der ganzen Welt mag hingehen, so groß die Anmaßung auch ist. Aber Spur von Leben, Vernunft und Weisheit in der Welt antreffen und sich doch noch der Welt vorziehen ist unverzeihlich etc. Es ist Schade, daß Chrysipp hier in die eingeschränkten Vorstellungen von Gestirnvergötterung zurückgeht. Sonst würde er nun dem Cotta etwas zu schaffen gemacht haben. Basedow der sonst eben nicht sonderlich definirt, sagt, eine Wirkung muß Beschaffenheiten haben, die auf Beschaffenheiten in der Ursache schliessen lassen. Wäre Chrysipp die-

fer Gedanke möglich gewesen, wie weit hätte er denn nicht von jenen Betrachtungen aus kommen können! — Eine gute Erklärung von Urfach und Wirkung ist viel werth. Ist z. B. dieser Begriff zu leer, so hat das nachtheiligen Einfluß auf die wichtigsten Resultate in der Philosophie. Chrysipp denkt so wenig an das Bedürfnis, solche Begriffe hier zu erörtern, daß er sich in den materiellen Urfachen, in den Gestirnen, verliert. Er macht den Orion oder den Sirius belebt und nun schwindet die Kraft seines ganzen, so schönen und in seinen wesentlichen Momenten unwiderleglichen Arguments. Zum guten Glück währt noch Chrysipps Verwirrung nicht lange. Er trägt nun den analogischen Schluß vor: Ein schönes Haus muß seinen Baumeister haben. Die Welt etc. Also etc. Was antwortet Cotta hierauf? Die neuen Skeptiker haben sich nicht wenig mit der Antwort gewußt, die Cotta schon weiß: « Wäre die Welt, sagt er, ein Gebäude, so hätte ich nichts zu erinnern, aber sie ist ein Naturwerk. » Chrysipp muß in Verlegenheit gerathen. Seine philosophische Einsicht verläßt ihn, aber nicht seine Sache. Was haben unsere spätern Denker denn hierauf erwiedert?

- 1) Fenelon sur l'existence de dieu antwortet: Natur ist ein leerer Schall, ein asy-
lum ignorantiae und gehört in eine Classe
mit Zufall und Nothwendigkeit. Alle
diese Worte erklären nichts und zeugen
bloß von unserer Unwissenheit.
- 2) Warum, sagen Leibnitz und Reimarus,
sollen wir sie uns nicht als ein Wun-
dergebäude vorstellen? Wo Zwecke,
wo Mittelzwecke, wo untergeordnete
Zwecke, wo zweckmäßige Anordnung
und Verbindung im Großen und Klei-
nen angetroffen wird, da sollte ich nicht
von einem Wundergebäude sprechen
dürfen? Der Ausdruck kann gleichgül-
tig seyn. Also ohne Metapher. In der
Welt ist doch wohl bewunderungswürdi-
ger Mechanismus? Friedrich Hoffmann
nennt Gott in seiner vernünftigen phy-
sikalischen Theologie den größten Me-
chanikus. Atqui. Ergo. Was sagst Du
gar von der Organisation, Vegetation
etc.?
- 3) Unfre Urtheilskraft, sagt endlich Kant,
verfährt in ihren Reflexionen stets nach
dem Gesetz der Zweckmäßigkeit, sie
kann sich mithin die Welt gar nicht an-
ders denn als nach Zwecken geordnet

vorstellen und sucht immer das große ordnende Princip. Kritik der teleologischen Urtheilskraft. Unsere Vernunft läßt uns in der Gottheit das Wesen annehmen, das uns endlich zur Ruhe bringt. Die Wirklichkeit dieses Wesens lehrt uns die Nothwendigkeit einer nach sittlichen Zwecken geordneten Weltverbindung. Durch diesen moralischen Glauben bekommt die Vorstellung von der Welt als einem von der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte eingerichteten Ganzen ihre Sanction, wird höchst vernünftig und annehmerswürdig, und erhebt den Glauben an Gott als Weltbaumeister zum Glauben an einen heiligen Gesetzgeber und Weltregenten. Die kritische Philosophie fragt, wenn sie sich für den Skepticism oder Transcendentalidealism erklärt *theoretisch* eben so wie Cotta, aber, ihrer Behauptung nach, um der *practischen Vernunft* desto mehr Feld zu verschaffen. Nur einige Transcendentalrealisten urtheilen anders und strenger über Cotta. Alle Vernunft, sowohl *theoretische* als *practische*, löst sich ihnen in *Eintracht* auf.

Dritte Unterabtheilung. (Cap. XI.)

Cotta noch gegen ein paar Lehrsätze aus der Sokratischen Philosophie.

Sokrates macht den Beschluß. (Cap. XI.) Woher hätten wir die Seelen, wenn die Welt nicht selbst eine Seele hätte? (Xenoph. memor. Socr. I, 4. §. 8-11. und IV, 3. etc.) Da er diese Behauptungen aus ihrer Verbindung herausreißt, so darf er auch hier mit den gewöhnlichen skeptischen Instanzen und Ausflüchten kommen: Woher haben wir die Sprachen? woher kommt Melodie? etc. etc. Cotta sucht seinen alten Zufluchtsort, die Natur. Sokrates würde in unsern Zeiten das Ebenangeführte geantwortet haben. Vielleicht hätte er noch hinzugelegt: Wenn uns nur nichts zwänge, mein Freund, hier erklären zu müssen, das Bedürfnis ist da, unsere Wissbegierde will Befriedigung haben. Vielleicht hätte er bemerkt, daß Vernunft und vernünftige Seele gar nicht als Naturerzeugnis betrachtet werden könne. Alles sey hier heterogen etc. S. Garve in den Anmerk. zu Fergusons Grundsätzen der Moralphil. S. 358-366. Jedoch wir wollen uns hierauf nicht einlassen, weil die ganze Sache in unserm Disput zu beyläufig vor-

kommt. Wie viel müßte hier nicht sonst gesagt werden! —

Zweyte Abtheilung. (Cap. XI-XXV.)

Cotta tritt mit den Waffen und im Geist des Carneades gegen Balbus auf und zwar bis Cap. XV mit allgemeinen Gründen und dann von Cap. XV an gegen die Vielgötterey.

Carneades muß seine Dialectik und Physik gerade zu gegen die bey den eben bestrittenen Gründen der Stoiker zum Grunde liegenden Vorstellungen von den Göttern und der Gottheit richten. Der Gott des Stoikers ist für den Carneades ein sehr feines, feuerartiges, belebtes, vernunftbegabtes Wesen. Spricht der Stoiker von einer Gottheit, so durchwebt und durchströmt sie ihm das Weltall, (permeat) und ist auf diese Weise unmittelbar, immanent, mit Spinoza und Kant zu reden, die Ursache der Ordnung, des Zusammenhanges und der Schönheit desselben. Spricht er von mehreren Göttern, so müssen sie mit diesem Alles durchwebenden Feuerstoffe zusammenhängen. Daher können die Sterne im Systeme des Stoikers gern den Namen der Götter führen. Die mythologischen Gottheiten

oder Ideale, Vernunftidole möchte ich sie lieber nennen, der Stoiker gehören den Neuakademikern in ein ganz anderes Gebieth. Daher haben wir diese Abtheilung wieder in zwey Unterabtheilungen zerlegt und lassen Cotta in der ersten Carneades gelehrte Gründe im Allgemeinen mit seinen Zusätzen, in der zweyten aber erst seine besondern Erinnerungen gegen die mythologische Vielgötterey vortragen. Im Zusammenhange unsers Buchs ist diese Trennung nicht gegründet. Die Uebersicht erforderte sie.

Erste Unterabtheilung. (Cap. XII-XV.)

Cotta bekämpft die materielle Stoische Gottheit, hauptsächlich mit Carneades philosophischen und physikalischen Gründen.

Carneades und Cotta, in einem Geist, behaupten :

- 1) Die Gottheit des Stoikers kann kein animal, kein belebtes Wesen seyn, wie wir uns belebte Wesen nach der Abstraction von einem thierischen Daseyn zu denken gewohnt sind.
- 2) Die Gottheit des Stoikers kann kein feuerartiges Wesen seyn.

3) Die Gottheit des Stoikers kann kein mit Vernunft oder sonst mit Tugenden begabtes Wesen seyn.

Die Vorstellung der Stoischen Schule von der Gottheit zerfällt in sich selbst und ist ein bloßes Geschöpf der Einbildungskraft. Wir sehen, hier tritt noch ein Gegner mehr mit auf, der gehört seyn will. Wir wollen ihn mit ganzer Stärke auftreten lassen.

1) Carneades sucht den ersten Satz zu beweisen, daß die Stoische Gottheit kein animal sey.

Wenn, sagt er, kein Körper unsterblich ist, so ist auch kein Körper ewig dauernd.

Nun gibt es keinen Körper der unsterblich wäre, nicht einmal einen solchen einfachen.

Mithin gibt es keinen Körper, der sich nicht auflösen und zerstören ließe.

Jedes Thier (animal) hat ein Geschicke zu leiden *), Receptivität, patibilem naturam)

Daher ist jedes Thier der Einwirkung äußerer Ursachen bloß gestellt.

*) Moses Mendelssohns Ausdruck im Phädon,

Daher theilbar und in Theile auflösbar.
 Daher keins ganz einfach, untheilbar und
 ewigdauernd.

Mithin sterblich.

Aus dem Geschieke des Thiers zu leiden
 folgt auch die Veränderlichkeit.

Alle Körper bestehen aus Wasser, Feuer,
 Erde und Luft, sind aus allen diesen
 Theilen oder zum Theil daraus zusam-
 menge setzt.

Alles Irdene läßt sich trennen, alles Flüs-
 sige vergeht, Feuer und Luft lassen sich
 zer setzen.

Mithin vergehen die zusammengesetzten
 Dinge nicht allein, wenn sie sich verlie-
 ren, sondern auch wenn sie in andere
 Wesen verwandelt werden.

Mithin dauert kein Thier ewig.
 Wenn diese wörtlich über setzten Schlüsse
 entwickelt werden, so kommen sie auf fol-
 gende vier zurück.

a) Alles, was ein Geschieke zu leiden hat,
 ist dem Einflusse äußerer Ursachen bloß-
 gestellt.

Alle Körper haben ein Geschieke zu
 leiden.

Also sind alle Körper dem Einflusse äu-
 ßerer Ursachen unterworfen.

- b) Alles Zusammengesetzte läßt sich durch die Einwirkung äußerer Ursachen trennen. Alle Körper etc. Also.
- c) Es gibt keine andere Zusammenfassung als Zusammenfassung aus den vier Elementen. Nun sind alle Körper zusammengesetzt etc. Also etc.
- d) Alles, was eine Receptivität für äußere Einwirkung hat, was aus Theilen zusammengesetzt und mithin theilbar ist, ist auflöslich, sterblich, stirbt, Atqui. Ergo. Mit einem Wort, läßt ihn Diogenes sagen, (IV, 7.) *ἡ συσῆτασα φύσις καὶ διαλύσει.*

Beweise für diese Sätze der alten Physik.

- a) Durch die Induction der Fälle: Es hat nie ein Thier gegeben, das nicht gestorben wäre.
- b) Der Beweis der Receptivität, wovon alle andern abhängen, ist durch die Erfahrung leicht zu führen.

Denn

- a) Jedes Thier hat Empfindung für das Warme, Kalte, Süße, Bittere etc.
- b) Es empfindet Schmerz und Vergnügen. Hier ein besonderer Schluß:

Alles , was Schmerz leiden kann,
ist des Unterganges fähig. At-
qui. Ergo.

c) Was keinen Schmerz leiden kann, ist
kein Thier. Atqui. Ergo.

d) Jedes Thier begehrt und verabscheut.

2) Cotta fährt im Geist des Carneades fort
und sucht zu beweisen, daß die Stoische
Gottheit nicht feuerartig sey.

Das bisher Gefagte macht ihm den Be-
weis leicht. Alles Feuer kann erlöschen,
sich vertheilen , bedarf der Nahrung,
u. s. w. Wie reimt sich das zu den Stoi-
schen Attributen der Gottheit?

3) Er sucht darzuthun, daß die Gottheit
des Stoikers auch kein Vernunft- und
Tugendbegabtes Wesen seyn könne. Ob
er hier gleich dem bekannten Faden der
vier Cardinaltugenden, dessen Ursprung
ich überhaupt eben so gern aus der Pla-
tonischen als mit Herrn Garve zu Ciceros
Büchern von den Pflichten aus der peri-
patetischen Schule herleiten möchte, (S.
(Kleukers) Werke des Plato B. II. Lemgo
1780. Vorbericht S. 42-48) folgt, so ist
er hier doch sehr dürftig. Er sagt:

a) Klugheit ist die Kunde dessen, was
nützlich, nicht nützlich oder gleich-

gültig ist, eure Gottheit kennt gar keine Uebel, wozu bedarf sie der Klugheit?

- b) Verstand und Vernunft haben wir nöthig, weil uns Vieles unbekannt und dunkel ist, wozu hätte eure Gottheit ihrer nöthig, ihr ist nichts dunkel?
- c) Gerechtigkeit läßt sich bey der Gottheit nicht denken. Denn Gerechtigkeit entsteht erst aus der Gesellschaft, wenn ein Recht das andere einschränkt.
- d) Mäßigkeit darf man im Himmel nicht suchen; denn sonst müßte da Wollust Statt finden.
- e) Tapferkeit desgleichen; denn was gibt es für die Gottheit wohl für Schmerzen, Mühseligkeiten und Gefahren?

Carneades bekämpft in der Stoischen Gottheit ein belebtes, animalisches Wesen. In so fern lassen sich die ersten Einwürfe gut genug hören, und haben ihre Verdienste für die Gründung einer eigentlichen Vernunfttheologie. Ist die Gottheit ein Wesen, wie die an organische Körper geknüpften belebten Wesen sind, die wir kennen, so schützt sie nichts gegen die Alles zerstörende Na-

turkraft. Besteht sie gar aus einem bestimmten Naturstoffe, z. B. aus Feuer, so läßt sich die Art dieser Auflösbarkeit bestimmen. Anders müssen wir über den letzten Theil der Einwürfe urtheilen, wo von den auf menschliche Verhältnisse berechneten Tugenden die Rede ist. Einräumen kann man Cotta, der hier wieder in seinen Räsonnements fortfährt, auch hier, daß kein grober Anthropomorphism auf die Gottheit paßt. Die wichtige Frage aber, worauf es hier ankömmt, ist die, ob sich Balbus eines solchen Anthropomorphism schuldig macht und ob also Cottas Vorwürfe ihn wirklich treffen? Man lese B. II, Abschn. 3. 4. besonders von Cap. XXXII an. Balbus spricht von der weise und planmälsig geordneten Welteinrichtung. Diese legt er der Gottheit bey. Der Stoiker hatte die reinsten Begriffe von der menschlichen Vernunft. Der Stoiker sprach in der Moral von seinem Moralprincipe mit einer die innigste Hochachtung erzwingenden Weisheit. Diese Vernunft bekam erst nähere Bestimmung und Einschränkung, wenn er sie auf die in der Organisation und den Dingen außer uns angekündigten Initien der Natur bezog. Vergl. die Bücher de officiis I mit de fini-

bus 2. 3. und auſſer Lipſius in der manu-
ductio in Stoicam philoſophiam und Tiede-
manns zum vorigen B. mehrmals angeführter
Schrift noch I. A. L. Wegſcheiders ethices
Stoicorum recentiorum fundamenta. Ham-
burgi 1797. Cap. II. VI. Wenn er denn
nun von Tugenden der Gottheit redet, was
ſollte er da wohl für einen Begriff von der
Vernunft in ſie übergetragen haben? Ich
denke, aus dem Syſtem, wozu ſich Balbus
bekennt, und den eben angeführten Betrach-
tungen des zweyten Buchs kann ein Anthro-
pomorphism hervorgehen, der viel edler
lautet als Cotta ihn gelten laſſen will. Kurz,
Balbus iſt nach allem Gefagten auf dem
Wege, wenn gleich nur auf dem Wege, in
der Gottheit das allervollkommenſte Weſen
zu finden, in unſerer metaphyſiſchen Sprache
zu reden, in ſeinen cosmologiſchen und
phyſikotheologiſchen Betrachtungen den
ontologiſchen Begriff von der Gottheit zu
entwickeln. Man nehme ſelbſt nur die von
Cotta beſonders lächerlich gemachten Tu-
genden, Mäßigkeit und Tapferkeit, ſo paſ-
ſen dieſe vollkommen auf die Gottheit, ſo-
bald man die menſchliche Einſchränkung
davon nimmt und die zurückbleibende Voll-
kommenheit angemessen bis zum Ideale er-

weitert. Der Gottheit kommt doch wohl Macht — Allmacht — doch wohl höchste Besonnenheit — Weisheit — Allweisheit etc. zu? Vergl. B. 2. Cap. XXII-XXIX. XXX. XXXI. Cotta ist also, aller der Zuversicht ungeachtet, die er, nach Art solcher Leute, in seine Räsonnements sitzt, keinesweges von Uebereilung gegen seinen Gegner frey, ob wir ihm gleich das traurige Verdienst lassen müssen, daß in seinen Einwendungen schon die Grundkeime zu den zügellosesten Deräsonnements mehrerer neuerer Skeptiker und Atheisten liegen, die die Cudworthe und Leibnitze widerlegen, Kant in die Gränzen der Bescheidenheit verweist, der Afterkantianism aber nur zu oft begünstigt. Man erlaube mir, daß ich mich hierüber etwas bestimmter erkläre. Die erhabenen Theisten, die ich eben nenne, zeigen, daß in der Vorstellung von dem höchstvollkommenen, allerrealsten Wesen die schönste Vernunftharmonie Statt findet, und daß dieser Begriff sowohl für die Philosophie a priori, d. h. ihnen, aus Begriffen, als für die Weltbetrachtung die vollkommenste Realität habe, mithin der Glaube an das Daseyn Gottes weder gegen die Atheisten aufgegeben, noch gegen die Skep-

tiker ungewiß gelassen werden dürfe. Kant stimmt ihnen bey und zeigt es, daß sich in diesem erhabensten Begriffe so wenig etwas Widersprechendes befinde, daß er vielmehr in allen seinen Theilen der vernunftgemäße unter allen denkbaren Begriffen sey. Kant sucht die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an die Realität eines diesem Begriff entsprechenden Urwesens aus der menschlichen Vernunft selbst zu entwickeln, zeigt, daß die nach dem Princip der Zweckmäßigkeit forschende Urtheils- und Denkkraft dem Anerkenntniß des Ewigen immer ehrfurchtsvoller sich annähert, je weiter sie vorwärts dringt, sucht die auf diese Weise zwar erregte aber nicht hinlängliche befriedigte Sehnsucht der theoretischen Vernunft nach der Erkenntniß Gottes durch die in der practischen Vernunft gegründeten Bedürfnisse eines vernünftigen Glaubens an diese erhabene Wahrheit zu stillen, zeigt dadurch die Nothwendigkeit und Unabweislichkeit der Religion, und bemüht sich, nicht allein eine unzertrennliche Verbindung der Religion mit der Moral, woran die Atheisten der neuern Zeiten vorzüglich gezweifelt haben, zu zeigen, sondern auf die ersten Grundtriebfedern der menschlichen Natur

zu gründen. Ohne mir ein Urtheil darüber anzumalsen, ob dieser erhabene Denker überall hierin seinen Zweck erreicht habe, und ob in seinem Systeme mancher Grund der gegenwärtig so oft veruneinigten Denker und des Hin- und Herschwankens zwischen Dogmatism und Skepticism liege, so folgt doch aus dem Gefagten so viel, daß Cotta, wie ich mich in der Einleitung zu meinen Untersuchungen über unsere Ciceronischen Bücher ausdrückte, selbst im Panzerhemde des Carneades den Balbus nicht ganz zu Boden wirft. Mit glücklichem Erfolge bekämpft Cotta in der

*zweyten Unterabtheilung (von
Cap. XV-XXV)*

die Vielgötterey im Geist seiner Schule.

An logische Ordnung ist hier auf keine Weise zu denken. Indessen dürften Folgendes seine Hauptgründe seyn.

- 1) In dem System der Vielgötter wimmelt es von Widersprüchen der abgeschmacktesten Art. Ein paar Beyspiele. Ceres heißt Brot, Bacchus Wein. Lebensmittel sollen also eine Gottheit vorstellen. Der akademische Philosoph kennt keine Ideale. Herkules verbrennt auf

dem Berge Oeta und soll nachher in den Olymp verſetzt ſeyn. Erkläret mir das *Wie?* Cap. XVI.

1) Die Götterlehre ſtrotzt von Unbegreiflichkeiten.

a) In Anſehung der Anzahl der Götter. Wie viele Herkules, wie viele Jupiter zählt die Mythologie noch?

b) In Anſehung ſo mancher Umſtände, die von den Göttern erzählt werden.

2) Eben wegen der Unbeſtimmtheiten, die daher entſtehen, gibt es weder Maſſſtab noch Gränze und Ziel für die Vergötterung. Sind Nymphen Gottheiten, warum nicht auch Satyre? Jupiter, Neptun und Pluto ſind Brüder, Vater und Großvater müſſen doch auch wohl Götter ſeyn? Cap. XVII. Nach und nach geht er zu ſymboliſchen Gottheiten über, Cap. XVII. XVIII. Ehe wir es uns verſehen, ſtehen wir beym Thierdienſte Cap. XIX. Laſſen wir es uns erſt gefallen, Naturkörper, als Sonne und Mond, zu verehren, ſo wird bald der unbedeutendſte Gegenſtand unſer Götze. Kurz: Hoc aut in immenſum ſerpet, müſſen wir mit ihm ſagen, aut nihil horum recipiemus, nec illa infinita

ratio superstitionis probabitur. Selbst mit den symbolischen Gottheiten geht es nicht um ein Härchen besser. Alles, was uns nützt oder schadet, Thiere, Naturproducte, Tugend — Laster sogar wird ein Götze. Cap. XVII. XVIII. XIX.

- 4) Hierzu kommt endlich, daß das ganze System, sobald es gehörig angegriffen wird, in Trümmern zusammenstürzt. Nihil ergo horum probandum est sagt er Cap. XXI., Dicamus igitur oportet, Balbe, contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere translato, non re, sed opinione esse, quos auguste omnes et sancte veneramus. Die Geschichte nennt uns drey Jupiter, sie spricht von mehreren Classen der Musen, von mehr als einem Vulcan, von mehr als einem Apoll, von mehr als einer Venus. Cap. XXI. XXIII. So weit die historische Critik.

Nehmen wir eure Deutung zu Hülfe, so ist diese freylich

- a) in vielen Fällen fein, aber selbst dann überflüssig. Mens, fides, spes, virtus, honos, victoria, salus, sind Sachen, keine Götter, einige Tugenden und

Vollkommenheiten in uns, andere Gegenstände unserer Wünsche und Bestrebungen oder unserer Abneigung und Verabscheuung, als, fortuna, honos, salus.

- b) Gemeiniglich läuft eure Deutung auf eine erbärmliche Sylbenstecherey hinaus. Hier lacht Cotta sich satt. Vergl. B. 2. Abschn. 2. Nr. 2., die dort angeführte Schrift und Reinhards zum ersten B. angeführte Geschichte der religiösen Ideen.

Bruchstück vom vierten Abschnitt.

(Cap. XXV bis zu Ende).

Antwort auf B. 2. Abschn. 4. von No. 6 an.

Kaum hat Cotta nach Cap. XXV gesagt, daß er gegenwärtig zu den beyden letzten Abschnitten des vorigen Disputs kömmt, und zuvörderst von der Vorlesung überhaupt und dann von ihrer Fürsorge für die Menschen insbesondere handeln will: so folgt eine ansehnliche Lücke, wovon sich nur ein paar Gedanken beym Lactanz div. institutt. II, 3. 8. erhalten haben. Es fehlt

- 1) Die Antwort auf den ganzen dritten Abschnitt des zweyten Buchs, mithin

fehlen alle allgemeine Einwürfe gegen den Glauben an die Vorfehung. Nur einen hat uns Lactanz aufbewahrt: Die Materie hat stets ihre eigenthümliche Kraft gehabt und behält sie, daher darf man weder einen Schöpfer (im Stoilchen Sinn) noch Weltbaumeister annehmen.» (Man fehe hierüber Bouhier in Olivets *entretiens de Cicéron sur la nature des dieux traduits etc.* tome II. quatrième ed. à Paris 1766. 8. S. 203-213. wo auch die Christen gegen den Vorwurf vertheidigt werden, als wenn sie hier den Cicero verstümmelt hätten.) Nach Verhältniß der andern Theile muß man wenigstens eine Reihe von Capp. vermissen, um so mehr, da noch manches aus dem zweyten Abschnitt in den dritten verschoben worden ist.

- 2) Scheint auch die Antwort auf Abschn. 4. bis an Nr. b. zu fehlen, wo von den Endursachen und Zwecken der Welt geredet ward; denn die wenigen Worte, welche er Cap. XXXVI darüber fallen läßt, scheinen dies nur noch mehr zu bestätigen. Scharfsinnige Muthmaßungen, was wohl in dem verlorengegan-

genen Theile möge gestanden haben, siehe man bey *Olivet a. a. O.* *)

Wir treffen Cotta sogleich bey der Frage an, ob die göttliche Vorsehung für die Menschen sorge, und zwar schon besonders bey dem Theile der Frage, ob die menschlichen Seelenkräfte und namentlich die Vernunft dies beweise. Cotta schreibt der Gottheit eine so unbedingte Willkühr in der Einrichtung der Welt zu, daß die philosophische Geschichte nur bey den zügellosesten Skeptikern und den Vertheidigern des strengen Prädestinations-systems (s. Leibnitzens *Theodicée*) gleich verwegene Behauptungen aufzuweisen hat. Debeant, sagt er unter andern *Cap. XXXVI*, *illi quidem omnes bonos efficere, si quidem hominum generi consulabant: sin id minus, bonis quidem certe consulere debebant*, und *Cap. XXXIX* wird angenommen, daß die Gottheit, als eine inwohnende Seele der Welt, mit der für jede Form, Verbindung

*) Bouhier meynt:

1. Gegen die Anordnung der Welt habe er

Strato von *Lampakus* benurzt.

2. Gegen die Endursachen *disputt. acad. II, 38.*

Giftpflanzen, unfruchtbare Steppen, schädliche

Phänomene etc.

und Verknüpfung empfänglichen Materie müsse machen können, was sie wolle. Aus diesen und dergleichen Sätzen erklären sich einigermaßen Cottas Einwürfe. Leibnitz geht daher auch in der Theodicée hauptsächlich von diesen Sätzen gegen die Skeptiker etc. aus und beantwortet beynahe im dritten Buch alle jetzt folgende Einwürfe des Cotta im Geiste seines Systems. Die Einwürfe verdienen aber um desto sorgfältiger Rücksicht, da die Sextus aller Zeiten sie aufgeführt haben.

Folgendes sind seine Einwürfe:

1) Die Vernunft, die ein Geschenk der Götter seyn soll, wird weit mehr gemißbraucht als weise angewendet. Diefs beweiset

a) die Bühne als das Bild des menschlichen Lebens. Welche Abscheulichkeiten liefert die tragische Bühne! Was für schändliche Charactere sind nicht die Charactere einer Niobe, des Atreus, der Medea, u. s. w. Welche Leichtfertigkeiten, welche Intriguen und Ränke liefert das komische Theater! — Phormio. Cap. XXVI. XXVII. XXIX.

b) Aber das menschliche Leben selbst redet noch deutlicher von diesem entsetzlichen Mißbrauche der Vernunft. *Sentit domus uniuscuiusque, sentit forum, sentit curia, campus, locii, provinciae, ut, quemadmodum ratione recte fiat, sic ratione peccetur.* Ein Archiv ist angezündet worden. Entsetzlich! der Mordbrenner wird aufgesucht — der Thäter ist — — — ein Römischer Ritter — — — — die Sache zerfällt sich. Cap. XXX.

Was sagt ihr zur Entschuldigung der Götter? Ihr werdet sagen:

a) Die Götter haben die Absicht nicht gehabt, daß die Vernunft mißbraucht werden sollte. Cap. XXVIII. Eltern vermachen ihren Kindern Güter, die Kinder mißbrauchen sie, haben sie die Absicht gehabt, daß das geschehen sollte? Antwort. Ueber Absichten ist schlimm zu urtheilen. Deianeira wollte ihrem Gemahl in den Trachinerinnen des Sophokles nicht schaden und schädete ihm, jener Feind, der den Jason von Pherä durchbohren wollte, befreiete ihn just von einem gefährlichen Geschwür und rettete ihn. Die Ver-

nunft wird gemißbraucht, die Absicht der Götter latet in occulto.

- b) Es ist der Menschen Schuld, werdet ihr ferner sagen, sie sind frey. Antw. Wenn ein Kranker stirbt, so gibt der Arzt gewöhnlich der Gefährlichkeit der Krankheit die Schuld, und gerade doch der Gefährlichkeit der Krankheit wegen rief man ihn, ein Steuermann, der sein Schiff verliert, macht es nicht besser. Ey, warum setzt Phöbus seinen Phaeton auf den Sonnenwagen? warum gaben uns die Götter die gefährliche Freyheit, wenn sie vorher wußten, daß sie ihnen so gefährlich werden würde? *Si homines rationem, bono consilio a diis immortalibus datam, in fraudem malitiamque convertunt, non dari illam quam dari humano generi melius fuit.* Aehnliche Fragen nebst der Beantwortung in Leibnitzens Theodicée B. 3. Wenn Menschen da seyn sollten, hätte der Stoiker ihm antworten können, so mußte doch wohl Instinct nicht oberstes Regulativ der Handlungen seyn. Jedoch, Cotta hätte sich selbst, wenn er gewollt hätte, aus dem Labyrinthe heraushelfen können. Cap. XXXVI sagt er selbst:

Alles könne der Mensch den Göttern verdanken, nur nicht die Tugend, diese verdanke er sich selbst. Ist dieß, mein Cotta, hätte ihm Balbus antworten, oder er sich in seinem Geiſt ſagen können, wie kann denn ſonſt Jemand als der Menſch ſelbſt Schuld daran ſeyn, wenn das wohlthätigſte Geſchenk der Gottheit, die Freyheit, gemißbraucht wird als eben der Menſch? Und iſt die Tugend, die hieraus flieſt, das größte Gut, wie kann man den Göttern einen Vorwurf daraus machen, daß ſie den Menſchen in ſeiner Vernunft ein Gut verliehen hat, das ſie des höchſten Gutes fähig macht? Nicht viel vollkommner würden wir dieſen Einwurf haben heben können. Cotta iſt hier aber nicht genug auf deutliche Begriffe gekommen, wie ſchon aus dieſem Widerſpruche erhellt, in den er mit ſich ſelbſt geräth, daher begeht er den Fehler, den ſchon die Stoiker und Platoniker unter den alten Philoſophen ſehr weiſe vermieden haben, Vernunft und Freyheit für ein ganz von den Göttern abhängiges Vermögen zu halten. Will man ſehen, in welche faſt unauflösliche Schwierigkeiten dieſer Umſtand verwickelt, ſo ſehe man Leibnitzens Theodicée B. 3., beſonders das zum Schluſſe angehängte von

Leibnitz neu bearbeitete Gespräch zwischen Laurentius Valla und Antonius Glarea, nebst des Philosophen Anmerk. und Ergänzungen. Gibt man Cotta jene Behauptungen zu, so muß man ohne Gnade mit ihm fortschließen, wie er Cap. XXXI thut. Der Stoiker wird das aber nimmer thun. Unsere neuesten, die kritischen, Philosophen haben diese Schwierigkeit so groß gefunden, daß sie die Frage über Determinism und Indeterminism für theoretisch unauflöslich erklärt haben und sich die Freyheit als eine Thatfache aus einer intelligiblen Welt oder als eine Thatfache des Bewußtseyns *geben* lassen. In wie fern sie dadurch allen Schwierigkeiten entgehen, darüber sind die Streitigkeiten noch lange nicht entschieden. Vortreflich ist es, daß diese Philosophen doch so streng auf die Lehre von der Freyheit des Willens halten. — Zu No. a, daß man die Absichten der Götter nicht wissen könne, wäre ebenfalls die Antwort leicht, wenn man von dem Gesichtspunct ausgeht, *daß die Tugend unser Werk seyn solle*; denn ist das richtig, so sagen wir: die Absicht der Götter splendet in aprico. Was indessen den Stoikern darüber in den Mund gelegt

ward, ist durch Cottas Einwendungen auch nicht zu widerlegen.

- 2) Wenigstens müßten denn doch wohl die Guten es am besten in der Welt haben, wenn Götter für sie sorgten. Cur igitur, sagt er, duos Scipiones, fortissimos et optimos viros, in Hispania Poenus oppressit? Dies deficiat, si velim numerare, quibus bonis male evenerit; nec minus, si commemorem, quibus improbis optime. Dieß Problem steht freylich für die Stoiker bey ihrer Lehre von der Seelendauer ohne endliche und völlig befriedigende Lösung da. Selbst die Leibnitzische Lehre verlangt bey der so schönen Theorie von der besten Welt doch in einzelnen Fällen großmüthige Aufopferungen des Individuums für das Wohl des Ganzen, die hin und wieder ohne Ersatz und Vergeltung bleiben dürften. Was sagt der Stoiker?

a) Oft wird das Böse bestraft. Cotta antwortet: Es ist besser, das Böse zu verhindern und ihm zuvorzukommen als es zu bestrafen, wenn es begangen ist. Dieß hängt mit den obigen Sätzen zusammen und erfordert also eine gleiche Erklärung.

b) Den Guten geht es oft wohl. Antwort. Die Fälle, da es ihnen nicht wohl ergeht, zählt man nicht. Cap. XXXVII.

c) Zuweilen erfolgt die Strafe erst an Enkeln und Urenkeln. Antwort. Das ist ungerecht. Cap. XXXVIII.

Mit einem Wort, sagt Cotta, die Erfahrung kennt keinen Unterschied unter den Schicksalen der Menschen. Es geht den Guten eben so oft übel als den Bösen und umgekehrt. Nun, was kann denn die aufgeklärteste Vernunft gegen diesen Einwurf des Cotta aufbringen? Wir können gegen seine Erfahrungen nichts erinnern. Die Erfahrung zeigt uns Schaaren von unschuldig Leidenden, Schaaren von glücklichen Bösewichtern, Mißverhältniß zwischen Verdienst und Lohn, Laster und Strafe. Aber dennoch sind wir mit dem, was Cotta hieraus folgern will, sehr unzufrieden.

a) Schließen: wir bemerken oft keine Vergeltung, mithin gibt es in dieser Weltverbindung gar keine gerechte Vergeltung, das ist unlogisch. Es gibt doch auch auffallende Beyspiele von Lohn und Strafe, und würde die Freyheit überall unter Großen und Kleinen immer besser gebraucht, so würde das

Gesetz der Vergeltung sehr oft besser ausfallen. Durch die Wegräumung des moralischen Uebels ist freylich noch nicht gegen das physische gesorgt. Aber auch hierin läßt sich die Vorsehung auf vielfache Weise rechtfertigen. Das System des Leibnitz von der besten Welt verdient über diesen Punct das sorgfältigste Studium.

- b) Wir schliessen das Gegentheil von dem, was Cotta schließt. Er schließt: Weil ich kein gerechtes Verhältniß zwischen Tugend und Lohn, Laster und Strafe antreffe, so gibt es keine göttliche Vorsehung. Wir schliessen: Weil wir hier den Plan der Gottheit nur zum Theil sehen, so muß es einen vollkommnern Zustand geben, worin das Alles ausgeglichen und harmonisch wird, was hier ungleich und disharmonisch erschien. Leibnitz stellt das unter der schönen Allegorie einer Pyramide vor, in der man stufenweise immer höher steigt, bis man in der Spitze endlich die erforderliche Uebersicht erlangt. Bey den Kantischen Philosophen trifft man hier auf das Postulatum des höchsten Gutes. Postulatum ist es, weil sie sich durch die

sogenannten Antinomien der theoretischen Vernunft um die Einsicht bringen, daß zwischen Freyheit und Natur ein Causalnexus Statt finde. Diese Einsicht ersetzen sie durch den Glauben, daß Gott hierin mehr thun könne, müsse und thue, als wir verstehen. Außer Kants eigenen Schriften lese man hier noch: Ludw. Heinr. Jakobs Bew. für die Unsterblichk. der Seele aus dem Begriff der Pflicht. Züllichau 1790. Christ. Wilh. Snells drey Abhandlungen philosophischen Inhalts. Leipz. 1796. Die zweyte S. 83. Fichte und Niethammer philos. Journal B. VIII, Heft 3. Auff. 2: Noch ein Beytrag zur moral. Begründung der Religion, von Dr. Salat. III. S. 251. «Wenn
 «z. B. heillose Obscuranten, sagt er, —
 «die wichtigsten Stellen an sich reißen,
 «die Freunde des Bessern verdrängen,
 «drücken, deren hervorstechende Kräfte
 «binden, zur öffentlichen Unthätigkeit
 «verdammen etc. wer kann da Disharmonie — läugnen? etc.

- c) Für uns muß die Tugend, mit der kritischen Schule zu reden, die Würdigkeit glücklich zu seyn, ein höheres Gut, ja selbst eine höhere Seligkeit seyn als

Leben, Ehre u. s. w. Keine Welt kann uns diese Tugend rauben.

- 3) Cotta fährt fort: die Vernunft ist kein Geschenk der Götter, sondern der Natur. Cap. XXXVI. Hier kommt es darauf an, ob es Absichten in der Welt gibt, was von der Natur zu urtheilen ist etc. Hat Cotta bey diesen und ähnlichen eben vorgekommenen Fragen unterliegen müssen, so muß er auch schon die Vernunft als Geschenk der Götter gelten lassen.
- 4) Es läßt sich wohl erklären, woher es kommt, daß man eine Fürsorge der Götter für die Guten erwartet. Es geht ihnen öfters gut. Nun denn, ist dieß nicht ein Beweis, daß die Menschen es anerkennen, so *müsse* es seyn, ist dieß nicht der wahre Anfang des Religionsglaubens? Gründet sich hierauf nicht der Wunsch, wenn wir einmal entgegengesetzte Fälle wahrnehmen, daß wir doch tiefer in die Plane der Gottheit und die endliche Entwicklung mögten hinschauen können, die unserer Bestimmung in künftigen Schicksalen bevorstehen möchte? u. s. w.
- 5) Ist die Gottheit, mit der Stoa, Seele der Welt, die Materie der Welt aber in alle

Formen gießbar, so ist ja für die Gottheit nichts unmöglich. Dennoch bedient sie sich auf die eben beschriebene Art ihrer Macht. Sie muß also ihre Macht nicht kennen, oder die menschlichen Angelegenheiten nicht achten, oder zu eingeschränkt seyn, um das jedesmalige Beste zu erkennen. Keiner von allen diesen Fällen ist annehmlich und denkbar; mithin muß die Gottheit gar nicht für die Menschen sorgen. Balbus hätte antworten können und müssen, es gebe noch einen zweyten Fall: die Gottheit kann ihre Macht nicht gebrauchen *wollen*, wie wirklich bey der Freyheit des erhabnern Weltwesen und in einem Systeme der Fall ist, das überhaupt zum Besten und für die Bildung moralischer Wesen bestimmt ist. Leibnitzens Theodicée, Anhang. Endlich

b) Ein Acervus. Die Gottheit sorgt für diese Individuen dort nicht, sie sorgt für jene Völker nicht, sie sorgt nicht für einzelne Individuen und Völker, sie sorgt für das menschliche Geschlecht nicht. Cap. XXXIX. Nur Schade, würde Balbus antworten müssen, daß wir über keinen der einzelnen Sätze einig geworden sind,

die, du häufest. Balbus verspricht, die Sache bey einer andern Gelegenheit ernstlich zu untersuchen. Quoniam advesperascit, dabis diem nobis aliquem, ut contra ista dicamus: est enim mihi tecum pro aris et focis certamen. Cicero setzt hinzu: Haec quum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

Fünfte Abhandlung.

Verfuch, den Streit über den in den Büchern
von der Natur der Götter herrschenden
philosophifchen Character zu entscheiden.

Fünftes Abhandlung

Ueber die Natur der Seele

von dem Herrn Dr. Johann Gottfried Herder

in der philosophischen Gesellschaft zu Halle

Ob Cicero im Allgemeinen den Beynamen
defensor academicae disciplinae verdiene,
den ihm Lactanz schon gibt, darüber sind Mid-
dleton und Ernesti einig. Die akademische
Philosophie war ihm, wie er selbst wieder-
holt in seinen Schriften bekennt, als gericht-
lichem Redner sehr zu Statten gekommen.
Als er darauf in seinen spätern Jahren das
eigene Bedürfnis empfinden lernte, im
Schoosse der Philosophie Ruhe und Aufrich-
tung zu suchen, und er bald fand, wie
wenig die erhabensten Denker des mensch-
lichen Geschlechts über die wichtigsten An-
gelegenheiten des Menschen sich noch hatten
vereinigen können, mußte ihm diese Philo-
sophie noch immer werther werden. Diese
Philosophie hat das Characteristische, daß sie
in ihren Disputen immer eine Parthey gegen
die andere auftreten läßt, selbst nichts mit
entscheidender Gewissheit behauptet, son-
dern sich mit annehmlichen Meynungen und
Wahrscheinlichkeiten begnügt, wie sie das
Haus und der bürgerliche Verkehr erfordern.

Was konnte Cicero also wohl mehr in der angenehmen Hoffnung bestärken, der er so sehr bedurfte, daß er früher oder später etwas zu seiner Beruhigung ausmachen würde, als eben diese Philosophie, die ihn solche Dispute anlegen und führen lehrte? Daher rühmte er sie bey aller Gelegenheit, erkennt ihr bey aller Gelegenheit unter allen Sectenphilosophieen den Vorzug zu, und gibt Werken seiner philosophischen Musse den Zuschnitt akademischer Dispute. Man müßte ein Fremdling in den Schriften unsers Philosophen seyn, wenn man dieß nicht gefunden hätte. Hr. Dr. Stäudlin beruft sich in seiner Schrift: Geschichte und Geist des Skepticismus (Leipz. 1794. Per. 2. §. 346.) besonders auf die akademischen Disputationen selbst. Alle Ciceronische Schriften liefern hierüber gleich deutliche Beweise, z. B. von den Pflichten B. III, Tusc. Dispuatt. I. V, unsere Bücher I. III, Parad. I. beyrn Brucker (Fragen aus der philos. Gesch. B. 3. Ulm 1732 und hist. crit. philos. Tom. I.) kann man sie zum Theil nachlesen. Im Ilten Buche von der Divination Cap. I finden wir eine treffliche Uebersicht aller philosophischen Werke unsers Schriftstellers. Dasselbst versichert er sogar, daß er auch bey den Büchern de fini-

bus die Absicht gehabt habe, alles vorzutragen, was die Philosophie für und wider in der Lehre vom höchsten Gute vorgebracht habe. Der Augenschein lehrt, daß dieß sich so verhält. Alle seine Werke haben den Zuschnitt akademischer Dispute. Middleton erklärt daher auch Cicero eben so ausdrücklich für akademischen Philosophen als Ernesti. Worin unterscheiden sich denn aber diese Männer? Nach Ernesti ist Cicero *consequenter* akademischer Denker, nirgends kann man von festen Resultaten sprechen, wozu er durch seine Art zu philosophiren gelangt wäre. Nach Middleton ist er mehr in Ansehung der *Form* als der *Materie* seiner Schriften akademischer Denker. Das Gegeneinanderstellen der mannigfaltigen philosophirenden Partheyen ist von Frucht und Erfolg für seine nicht bloß gemeinen sondern philosophischen Ueberzeugungen gewesen. Nach Middleton hat er sich für alle Hauptwahrheiten des menschlichen Wissens und Interesse entschieden erklärt, in der Lehre von Gott und der Vorsehung für den Stoicism und Platonism, in unsern Büchern z. B. für den Balbus, in der Lehre von der Seelenfortdauer im Tode für den Platonism. Kurz, nach Middleton wissen

wir Ciceros Meynung, aller seiner Vorliebe für akademische Dialectik ungeachtet, nach Ernesti wissen wir seine eigentliche Meynung nicht, weil er nicht bloß akademisch disputirt, sondern akademisch denkt. Eben so stehen Cudworth, nach dem Systema intellect. Cap. IV. §. 26., und sein gelehrter Commentator einander über *). Jener führt eine Reihe von Stellen aus den rednerischen und philosophischen Werken des Römischen Consuls an, woraus erhellen soll, daß derselbe Cotta nicht in seiner Person gegen Balbus reden läßt, dieser behauptet, hierin irre sich Cudworth ganz und gar. Cicero, sagt er, ist in seinen philosophischen Schriften sich ganz gleicher akademischer Philosoph, der philosophisch nichts behauptet noch läugnet, die angeführten rednerischen Stellen beweisen nichts, weil er auf dem Forum bloß das Bedürfnis des Tages und

*) Will man mehrere, so lese man die Anmerk. zu de offic. I., I. in II. Verburgs opp. Cic. bey den Worten: quoniam utrique et socratici et Platonici esse volumus. Ganz gewis muß diese Lesart nicht angefochten werden. Joh. Fridr. Gronov erklärt diese Stelle daselbst am besten.

die Stimmung der Richter befragt, was er vorzutragen habe. Wie läßt sich diese Sache entscheiden? Wir wollen ihn selbst fragen. In der ersten akademischen Disputation geht er in den verschiedenen Abänderungen, die die akademische Schule erfahren hatte, bis zu ihrem ersten Stifter, dem Sokrates zurück. Diesem legt er schon die Skepsis bey, die den Charakter der spätern Schule ausmacht. Wie verstehen wir das? Man vergleiche hiermit mit großer Aufmerksamkeit andere Stellen in seinen Schriften, worin ihn der Faden des Gesprächs oder Disputs auf Sokrates oder Sokratische Philosophie führt. Eine der belehrendsten Stellen ist das VIIte Cap. des dritten Buchs der Tuskulanen. Hier-nächst kommen das fünfte Buch Cap. XIII. XIV. und das Ende, besonders Cap. XLI. von den Worten: Quod si ii philosophi, das erste und zweyte Buch, die Bücher de legibus wie auch Stellen in den Büchern de finibus, und das ganze Vte Buch. Beynahe bin ich in Versuchung hier den Schlüssel zu dem dritten Buch von den Pflichten zu vermuthen, dem man gemeiniglich allen Plan abspricht. Wie nimmt er sich, wenn er in diesen und dergleichen Stellen durch den Disput so weit in die Labyrinthe der gelehr-

ten Meynungen hinein gerathen ist, daß er keinen Ausweg weiter vor sich sieht? Gewöhnlich hebt er denn so an: «Es wäre doch «falsch, wenn sich nicht in allen den auf-
 «geführten widerstreitenden Meynungen
 «etwas Allgemeinwahres sollte antreffen und
 «angeben lassen, was alle gemeinschaftlich
 «anerkannt hätten.» Alsdann wirft er sich in den Disput hinein und disputirt so lange fort, bis man es ihm anmerkt, daß er seinen ganzen Scharfsinn erschöpft hat. Der Vortrag verliert denn seine Stärke, der Zusammenhang seine Bindung, der Stil seine Eleganz, dann und wann gar seine Bestimmtheit und grammatische Genauigkeit. Endlich rafft er sich wieder auf und sagt: «Wir
 «wollen denn von der Schule absehen und
 «ohne Rücksicht auf ihre Subtilitäten bloß
 «unser gesundes Urtheil und den Sprachgebrauch befragen.» Auf diesem Wege kommt er jedesmal zu den trefflichsten Aussprüchen des gesunden Verstandes und beschließt mit einer Reihe von Beyspielen, von denen das eine noch treffender und gewählter ist als das andere. Aus diesen und ähnlichen Bemerkungen hat man schon vorlängst geschlossen, daß Cicero sich der Sokratischen Schule und der alten Akademie

mehr genähert habe als man es bey den Neuakademikern zu finden gewohnt war. Man hat längst eine vierte und fünfte Akademie unterschieden. An die Spitze der ersten stellt man Philo, Ciceros Gastfreund und Lehrer, an die Spitze der letzten Antiochus Askalonita, Philos Schüler, mit dem er durch Lukull genauere Bekanntschaft unterhielt. Nun, sagt man, Cicero sey der letzten Akademie nicht abgeneigt gewesen, habe es aber doch noch mehr mit der vierten und dann und wann auch mit der ersten gehalten. (Bruckeri hist. crit. phil. I. p. II. cap. VI. S. 775. Dess. Fragen aus der phil. Gesch. Th. 3. Ulm 1732. B. I. Cap. I. §. XI. XII. S. 100-114.) Sollte man aber nicht etwas mehr schliessen können? Legen nicht die akademischen Disputt. seine eigenen philosophischen Grundsätze dar? Und gelten Schlüsse aus seiner ganzen wirklichen Art zu philosophiren nicht wenigstens eben so viel, als das, was er von dem Namen der Secte sagt, wozu er sich bekennt? Wäre das, so könnte man wohl Folgendes annehmen. Dunkel liegt in Ciceros Seele das Ideal jener Lebensphilosophie, wornach sich Sokrates unter den sterilen und spitzfindigen Streitigkeiten seiner philosophischen Zeitgenossen

orientirte. Auf diese bezieht er alle Philosophemen der Schule. So weit sie damit zusammenstimmen, nimmt er sie an, sobald sie damit in Widerstreit treten, verwirft er sie. Nun kann er um so ruhiger Philosopheme gegen Philosopheme auftreten lassen. Die Philosophie, welche Sokrates vom Himmel herabrief und in die Städte verpflanzte und über die Wohlfahrt der Häuser und des Gemeinwesens räsonniren lehrte, blieb ihm stets übrig und war die unüberwindliche Brustwehr, in die er sich immer zurückziehen konnte, so bald es ihm im Gedränge und Getümmel gelehrter Gefechte zu heiß ward. Er liebte diese Gefechte aber, weil er ihnen gerade als Philosoph des gesunden Verstandes einen glücklichen Ausgang für die gute Sache zuzutrauen pflegte. Irrten wir in dieser Ansicht der Ciceronischen Philosophie nicht, wäre er mehr *kritischer sokratischer Eklektiker* oder doch *akademischer Sokratiker als bloßer Neuakademiker*, so dürfte der Versuch, den wir in diesen Blättern wagen, nicht ganz unglücklich ausfallen. Der Maßstab, wornach wir denn zu bestimmen hätten, wie viel Cicero in einem jedesmaligen Disputate selbst angenommen hätte, läge denn *in uns* und wäre der *gesunde Ver-*

stand selbst, der sich an keine Schule der Gelehrsamkeit vermiethen oder gar verkaufen läßt. Bey jeder andern Ansicht der Ciceronischen Philosophie trete ich dem gelehrten Brucker von ganzen Herzen bey, der einen Auszug und kürzern Entwurf der Ciceronischen Philosophie nicht wohl für thunlich erklärt. S. Fragen aus der philosoph. Gesch. B. 3. Ulm 1732. §. 13. Wir wollen in unserm Versuche den Plan befolgen, erstlich *im Allgemeinen* zu untersuchen, was Cicero etwa von den in unsern Büchern vorgekommenen Behauptungen gehalten und welche er als die seinigen anerkannt haben dürfte. Alsdann wird es uns leicht seyn, die *Wahrheit unserer Resultate* durch die *Entwicklung des nähern Details* der in den vorherigen Abhandlungen zergliederten Dispute zu bewähren.

Cicero urtheilt in der obenangeführten Uebersicht seiner philosophischen Schriften de divin. l. II. Cap. I. über unsere Bücher auf folgende Weise. «Nachdem ich, sagt er, «mit jenen Werken fertig war, vollendete «ich drey Bücher von der Natur der Götter, «worin die Untersuchung dieses Gegenstandes in seinem ganzen Umfange enthalten «ist. Um diesen aber ihre ganze Vollstän-

«digkeit zu geben, unternahm ich es darauf,
 «diese Bücher von der Divination abzufassen,
 «woran ich noch arbeite. Sollte ich dazu
 «noch, wie ich Vorhabens bin, ein Werk
 «über das Schicksal hinzufügen, so würde
 «die ganze Untersuchung mehr als hinläng-
 «lich erörtert seyn.» Wie? Sagte er nicht
 am Schlusse des dritten Buchs unsers Werks
 von der Natur der Götter, Balbus hätte
 noch Manches gegen Cotta zu erinnern ge-
 funden und hätte sich daher eine andere
 Zeit ausgebeten, da er sich gegen Cotta
 erklären könnte? Wie vereinige ich damit
 die gegenwärtige Erklärung, daß mit dem
 Werke vom Schicksal die Untersuchung *voll-*
ständig geendigt seyn werde? Das vierte
 Buch von der Natur der Götter ist doch
 nicht erschienen, wenigstens kenne ich im
 Alterthume keine Spur davon? Ist die Be-
 hauptung, daß Balbus noch manches zu
 erinnern finde, nur bloße leere Schlußfor-
 mel? Unmöglich; es liegt zu sehr am Tage,
 wie manche Cottaische Invektiven von Bal-
 bus Seite beantwortet zu werden verdient
 hätten. Also, wie vereinige ich jene Incon-
 sequenz? Könnten nicht die Bücher von der
 Divination und vom Schicksal dazu bestimmt
 seyn, dasjenige zu ergänzen, was in den

Büchern von der Natur der Götter unvollständig geblieben war? Was sind das für Gegenstände, die in den Büchern von der Natur der Götter am wenigsten erörtert wurden? Gerade diejenigen, die in den ebengenannten Büchern untersucht werden, einmal die vollständige Theorie von der Divination und hiernächst das Verhältniß der Lehre vom Fatum zum Glauben an eine göttliche Vorsehung. Vielleicht könnte man auch noch an die Bücher de legg. mit denken, weil darin nicht allein das Bedürfnis der Religion fürs Staatswohl, sondern auch die Art und Weise gezeigt wird, wie die öffentliche Götterverehrung veranstaltet und eingerichtet seyn müßte. Alle Gründe, die für die erste Muthmaßung streiten, treten auch hier ein. Wir wollen sehen, was sich hieraus würden für Schlüsse machen lassen. Der Stoiker nimmt offenbar im ersten Buch von der Divination dieselbe Materie wieder vor, die im ersten Abschnitt des 2ten B. von der Natur der Götter vorgetragen ward, und die Cotta im ersten Abschn. des 3ten B. widerlegt; nur übernimmt Quintus Cicero hier die Rolle, die dort Balbus spielte. Im zweyten Buche übernimmt Cicero selbst die Perſohn des Cotta gegen die Stoische Divi-

nationslehre und schlägt sie völlig zu Boden, Was schliessen wir hieraus? Cicero verwirft die Stoische Divinationslehre aus seinem System der Lebensphilosophie und des erläuterten Sokratismus, — denn Sokrates selbst und Xenophon schwärmten hin und wieder gutmüthig über ihre Gränzen — und hält es in so fern nicht mit dem Balbus. Cotta ist hier sein Mann. Zu einem nicht so festem Resultat führt uns das Buch vom Schicksal. Cicero führt hierin bloß die Parthey des Stoikers; ein Zufall hat ihn, nach Cap. I., abgehalten, die akademische Philosophie dagegen abzuhören. Nur ein paar Gedanken kann man nicht vermeiden, wenn man einmal in diese Betrachtungen hinein ist. Wir wissen, wie verächtlich Cicero in unserm ersten Buch das Atomen-spiel des Epikurs behandelt. Eben so verächtlich erklärt sich der Stoiker dagegen im Buche vom Schicksal. Nun ist es Lieblings-gedanke des Cicero, zu behaupten, wenn mehrere philosophische Partheyen über Dinge uneins sind, wovon er sich überzeugt hält, zu behaupten, ihre abweichende Meynungen beruhen auf Mißverständnis. Dieß aber behauptet er auch hier über die Hauptbegriffe im Stoischen System vom Fatum.

Daraus folgere ich, daß er mit der Stoa wenigstens allen Zufall aus den Weltbegebenheiten und der Weltregierung entfernt, und ihren Grundatz von der zureichenden Ursache, der hier bekanntlich so deutlich als beym Wolf und Crusius vorkommt, als den seinigen anerkannt haben würde. Weiter würde er sich aber schwerlich mit der Stoa einverstanden haben. Die Bücher de legg. enthalten beynahe allein, in Verbindung mit dem fünften Buche de finibus einen Abriss von Ciceros eigenthümlicher Philosophie des gefunden Verstandes und der Natur. Er erhebt sich hier durch lauter treffliche naturtheologische Betrachtungen zum Glauben an den Ewigen und knüpft daran die Verpflichtung zu öffentlichen religiösen Veranstaltungen im Staate. Wir sehen hieraus sogleich, worin Balbus auf Ciceros Einstimmung rechnen kann, und worin er sich nie mit dem Cotta vereinbarte. Aber in Balbus Raonnement bleibt doch noch so Manches, was Cicero unter Balbus Philosophemen als Stücke seiner Sokratischen Lebensphilosophie anerkennen würde. Und dies auszumachen, thun uns selbst die von den Cudworthen und Nahmmachern gesammelten einzelnen Stellen treffliche Dienste. Balbus vermied den

stoischen Pantheism und ging in den Platonism über. Cicero verehrte den Plato dermaßen, daß er lieber mit ihm irren als mit manchen Menschen ohne Consequenz und Geschmack Wahrheit finden mochte, besonders mit den Philosophen, die er καὶ ἐξοχην minutos philosophos nannte. Er hatte Platos Timäus übersetzt und nimmt dessen Theologie vollständig in sein Somnium Scipionis auf. In so fern also Balbus in den Platonism hinüberstreift, folgt ihm unser Cicero. Und was konnte er auch wohl besseres thun? Plato erkannte in der Gottheit eine *höchst-vollkommne mit sittlicher Freiheit und unbeschränkter Güte begabte geistige Weltsubstanz*, gab der menschlichen Seele darum Präexistenz bey oder in der Gottheit und liefs sie nicht aus der Materie entstehen, sondern aus einer unmittelbar von Gott entsprungenen oder erschaffenen Weltseele, damit er nicht genöthigt würde, den endlichen Substanzen die Freyheit und mithin auch die Tugend zu rauben. In diese Behauptungen ging er unstreitig mit dem Balbus hinüber, konnte nun mit der Stoa das Causalitätsgesetz vertheidigen und vermied doch den Pantheism. Ganz war er hier mit der Sokratischen Lebensweisheit auf Einem

Wege. Xenophons Schriften beweisen es, daß der Sohn des Sophroniskus im Wesentlichen über Gott mit seinem Plato übereinstimmig gedacht und philosophirt habe. Gegen diese Art, die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Cicero mit seinen Disputatoren auszumachen, erwarte ich nur Einen Einwurf, nemlich diesen, daß das, was ich zum Beweise aus den Büchern von der Divination und vom Fatum entlehnt habe, zu sehr bloße Muthmassung sey. Ich antworte: Wird dadurch denn nicht zuvorst gewiß ausgemittelt, wie Cicero überhaupt über die Gegenstände, wovon die Rede ist, gedacht habe? und ist es bloße Muthmassung, wenn wir davon Gebrauch machen? Erklärt man nicht jeden Schriftsteller am besten aus seinen eigenen Schriften? Ich antworte zweytens: Ist es wahr, daß wir unsere Muthmassung mit keinem eigentlichen Grunde unterstützt haben? Ich läugne das durchaus. Endlich aber dürfte es die höchste Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit erheben, wenn man sich der Grundr. von B. II. Einl. Cap. IV. V. VI. c. mit ausgezeichneter Schrift in Beziehung auf diesen Gebrauch gedruckten Stelle erinnern will, worin Cicero sein Vorhaben so weit aus-

dehnt, daß man nicht umhin kann, zu behaupten, er habe damals eben so gewiß schon die Bücher de div. und de fato mit für seinen Plan im Sinne gehabt, als in der aus den Büchern de div. angeführten Uebersicht. Ut adsint, sagt er, cognoscant, animadvertant, quid de religione, pietate, sanctitate, de caerimoniis, fide, jurejurando, quid de templis, delubris, sacrificiisque solemnibus, quid de ipsis auspiciis, quibus nos praesumus, existimandum sit: *haec enim omnia ad hanc de diis immortalibus quaestionem referenda sunt.* Ich sehe also diesen Einwurf als gehoben an, und glaube im Allgemeinen gewiesen zu haben, ob Cicero auf Balbus oder Cottas Seite sey, oder vielmehr, in wie fern er es in einiger Hinsicht mehr mit dem einen oder mit dem andern halte. Irre ich hierin nicht, so läßt sich nun auch eben so leicht bestimmen, welche Ueberzeugungsgründe für Gottes Daseyn Cicero in den Argumentationen des Balbus als die seini- gen aufgenommen habe. Ich denke hauptsächlich diese: Gottes Daseyn beweist I. die Größe, Ordnung, Pracht in den himmlischen Bewegungen. II. Die regelmässige Fortpflanzung der animalischen und vegetabilischen Schöpfung. III. Die überall aus

allen Theilen der Natur hervorleuchtenden weissen und gütigen Endabsichten. III. Das sichtbare Fortschreiten aller Wesen zu einer ihrer Natur angemessenen Vollkommenheit, besonders des Menschen zur Vernunftvollkommenheit. Ich kann nicht umhin, diesen letzten Gedanken mit seinen eigenen Worten aus Fin. IV, XIV. auszudrücken: Non satis videmini considerare, quod iter sit naturae, quaeque progressio. Non enim hoc, quod facit in frugibus, ut, quum ad spicam perducerit ab herba, relinquat et pro nihilo habeat herbam, idem facit in homine, quum eum ad rationis habitum perduxerit. Semper enim ita assumit aliquid, ut ea, quae prima dederit, ne deferat. Mit allem Bisherigen stimmen die einzelnen Stellen aufs vollkommenste überein, die die Cudworthe und Nahmmacher anführen, um Cicero auf die Seite der philosophischen Orthodoxie herüber zu ziehen, und es ist denn nun augenscheinlich, wie *Middleton Cicero auf Balbus Seite finden musste*, ungeachtet er ihn für Akademiker hielt. Die Uebereinstimmung des Innern, die Stimme der Wahrheit, die als Gottes Stimme den gefunden Verstand alle Schulweisheit überschreiten heisst, liess ihn in

den wesentlichen Behauptungen und vornehmsten Gründen derselben mit dem Balbus zusammentreffen. Der Neuakademiker ist unvermerkt mit Balbus, der ihm folgen muß, Altakademiker geworden. *Ernestis Behauptung bedarf genauerer Bestimmung als die Middletonische.* Cicero ist gegen den Stoischen Aberglauben und einige Theile der Stoischen Physik Neuakademiker, in einigen Behauptungen der Stoischen Physik mit Balbus Stoiker, in der Theologie mit Balbus Altakademiker oder Platoniker. So wäre denn ja Cicero *Eklektiker*, wozu ihn unser Jahrhundert vor der Periode der kritischen Philosophie so gern machen wollte, oder gar *Synkretist*? *Mehr das Erste als das Letzte.* Wenigstens vermischt Cicero die verschiedenen Systeme nicht, weil er ihre Lehrrsätze nicht kannte, noch weniger, weil sein Kopf keiner Consequenz fähig gewesen wäre, sondern jedesmal erst alsdann, wenn ein System nicht zum Beweise für seine Ueberzeugungen des gesunden Verstandes, wie er ihm in der Sokratischen Schule zu Hause zu gehören schien, hinreichen wollte.

Doch nun haben wir noch unsere Urtheile durch genauere Rücksicht auf die einzelnen

Theile der Disputationen unserer Bücher zu prüfen, und zugleich zu bemerken, ob wir bey dem nähern Detail derselben noch hie und da unserm Verfasser näher auf die Spur kommen dürften. Unser Urtheil bestand, wenn wir die Einleitung zu unsern Untersuchungen mit dem jetzt Gesagten zusammen nehmen, aus zwey wesentlichen Theilen.

I. Vellejus ist Cicero im ersten Disputate durch Cotta völlig widerlegt.

II. Mit Balbus hält Cicero es so weit, als dessen Behauptungen mit den Grundsätzen der Sokratischen Lebensphilosophie übereinstimmen; im Uebrigen ist ihm Balbus gleichfalls von Cotta widerlegt.

Die Disputate des Akademikers mit dem Repräsentanten der Epikuräischen und Stoischen Schule liegen uns in den vorhin gegebenen Entwürfen vor Augen. Wir dürfen also nur ihrem Leitfaden folgen, so werden wir unsere Behauptungen entweder vollkommen widerlegt oder unwidersprechlich bestätigt finden, es sey denn, daß wir annehmen wollten, Cicero, der eigene Verfasser der Disputate, Cicero, der

consequente Denker und treffliche Redner, hätte die Stärke der gegenseitigen Gründe, die er selbst gegen einander aufführt, in ihrem Conflict weniger empfunden, als der späte Leser, der sich erst als Forscher mühsam in den Sinn hineinversetzen muß, den der Römische Weltweise aus der Fülle seiner philosophischen Einsicht mit dem ganzen Interesse, das er für die Wichtigkeit der abgehandelten Sachen befaß, und mit der auf dem Forum erlangten Fertigkeit, die beyden Seiten, die eine jede Sache hat, für den Spruch des Richters genau zu erörtern, gleich in die Raïsonnements seiner philosophirenden Freunde hineinlegte. Davor wird uns unser eigener guter Genius schon zu verwahren wissen. Das Einzige, was wir spätern Leser voraus haben möchten, muß diess seyn. Wir haben einen höhern Standpunct philosophischer Einsicht und Beurtheilung. Es ist also wohl möglich, daß wir das, was Cicero durch die Kraft seines gefunden Denkens mit innigster Ueberzeugung als wahr empfunden, mehr ans Licht ziehen, stärker beleuchten und deutlicher, als er es sich selbst hätte thun können, zeigen können, was ihn eigent-

lich bestimmte, Wahrheit in seinen Ueberzeugungen anzuerkennen, oder Vorstellungen aus seinem Bewußtseyn als unwahr zu verbannen. Was würde aber daraus folgen? Eben, was wir wünschen müssen, daß unsere Art zu verfahren gerade die rechte sey, wenn es uns bey den Schriften der Alten darum zu thun ist, ihre Gedanken genau zu erforschen.

I.

Vellejus, glaubt Cicero, ist durch Cotta völlig widerlegt.

Vellejus ist sehr anmaßlich. Er sucht nicht bloß das System seines Epikurs durchzufechten, sondern die erhabensten Weltweisen sind durch den Stifter der eudämonistischen Schule zum Stillschweigen gebracht. Durch einzelne Winke und durch die Anführung der Parallelstellen aus Lukrez haben wir aufmerksam darauf gemacht, wie unvollkommen ihm seine mehr tumultuarische Klopffechterey als gelehrte Bestreitung gelingt. Die Epikurischen Canones erhalten eine sehr unvollständige Logik und ausgebreitete Gelehrsamkeit ist dem Epikuräer,

wie es scheint, zu mühsam. Bedeutend und im Geist seines Systems tiefgedacht sind nur die Einwürfe gegen Plato, Anaxagoras und die Stoische Schule. Cotta nimmt auf diesen ganzen ersten Abschnitt wenig Rücksicht, er weiß wohl, daß sie alle, selbst die angeführten Einwürfe gegen Plato, Anaxagoras und Zeno nicht ausgenommen, mit dem Atomenystem stehen und fallen. Dagegen beschäftigen ihn die im zweyten Abschnitte vorgetragenen *Scheinbeweise dieser Schule für das Daseyn Gottes* desto angereglicher. Ist das Atomenystem unwiderleglich und besitzt der Mensch außer dem gröbern Sinnenvermögen keine höhere Seelenkräfte, als Phantasie, Einbildungskraft und Gedächtniß, wie kann man sich denn *Zeit* und *Raum* und *Gott* und *Welt* und *Menschenbestimmung* anders denken als sie Vellejus sich vorstellt? Cotta erklärt kurz und gut das Atomenystem für *ungereimt*. Die Wahrheit, sagt er, die sich dem gefunden Verstande aufdringt, ist hier weit mehr auf Seiten der Platonischen und Stoischen Denker, die die Welt durch eine göttliche Vorsehung regieren lassen. Die menschlichen Neigungen erklären sich eben so

nachdrücklich gegen den Gedanken, daß unsere Wohlfahrt dem Hazardspiele jener untheilbaren Körperchen überlassen seyn sollte, woraus Epikur Alles entstehen läßt. Unsere ganze Wohlfahrt geht mit der Annahme dieses unglücklichen Systems zu Grunde. *Wir wollen aber einmal setzen,* fährt Cotta fort, *daß das Corpuskularsystem nicht so ungereimt wäre, als es in der That ist* — nach dem Geiste seiner Schule soll Cotta nicht *tamquam ex cortina* entscheiden — *wie könnt ihr als Verehrer dieses Systems von Göttern und Eigenschaften der Götter sprechen?* Was sind eure Götter wohl anders als Gespinste der Einbildungskraft, was ihre Eigenschaften wohl anders als Träume eines gutmüthigen behaglichen Epikuräers, der sich Götterschaft, wie sie mit seinem sanguinischen Temperamente übereinstimmen? Wir bedauerten es in der Uebersicht des ersten Buchs, daß Cotta nicht im Vellejus einen so gründlichen Gegner vor sich hatte als Lukrez ist. Wie viel glänzender hätte alsdenn nicht sein Sieg werden können! Lukrez zeigt, daß unsere Seele bloß Sinnenkraft, Gedächtniß und Einbildungskraft

besitzt. *Die Zeit* ist ihm an sich nichts, die Folge der Dinge außer uns bringt eine Nachbildung in uns hervor, das ist die Zeit, *der Raum* ist ein unendlich Leeres, *die Vorstellungen von den Dingen* sind die Wirkung des unendlich feinen Spiels der Atomen und kleinen von den Gegenständen der äußern Welt sich abtrennenden Bilderchen. *Die Einbildungskraft* ist das Nachspiel der Empfindung. Das Empfinden, Wahrnehmen, Bilden, Vorstellen, Wiederempfinden und Wiedervorstellen macht zusammen *den Verstand* aus, mit der gleich folgenden Klugheit bey ihnen Vernunft *ratio* genannt, und diese Operationen lassen in der Einbildungskraft Vorstellungen von der Zukunft und Voraussicht in dieselbe entstehen, die, geweckt und geleitet durch Schmerz und *Lust*, *Klugheit* und *Lebensweisheit* die Quelle des zufriedenen und glücklichen Lebens eröffnet. Urtheilskraft, Vernunft, Freyheit, höhere geistige Kräfte der Seele, kennt diese Schule so wenig als der consequente neuere Eudämonism des la Mettrie. Was kann die Vorstellung von der Gottheit in einer solchen Philosophie wohl anders seyn, als

ein Phantasma, das bey einer gewissen Cultur der Einbildungskraft aus den abgezogenen Vorstellungen von *Lebenskraft* und *Glückseligkeit* entsteht? Das sind ja die beyden Eigenschaften, die der Epikuräism des Vellejus der Gottheit einräumt. So räsonnirt daher Cotta mit Recht, er sieht nicht, wie diese Vorstellung im Geist eines Systems, worin die Einbildungskraft das Scepter führt, etwas *Nothwendiges* enthalten könne, er begreift nicht, warum das eine Phantasma, z. B. eines menschenähnlichen Gottes, nicht mit andern Phantasmen vertauscht werden könne. Selbst die berühmte *Isonomie* der Epikurischen Schule ist ihm im consequenten Epikuräism ein leerer Schall. Er findet in einer Welt, worin untheilbare Körperchen Alles erzeugen, bilden, erhalten, verändern und zerstören, wohl *sterbliche Naturen*, aber er sieht schlechterdings nicht ein, woher die *unsterblichen* kommen sollen. Sein Schluss ist daher natürlich dieser: Alle Behauptungen von Göttern in der Epikuräischen Schule sind leere Nothbehelfe, diese Schule läugnet das göttliche Daseyn, nur scheut sie sich vor dem Namen des Athe-

ism, der in der Welt verrufen ist. Vellejus zwar, der keine psychologische Kenntniß der menschlichen Seelenkräfte, nicht einmal so viel davon besitzt, als wir eben aus dem Lukrez mitgetheilt haben, hat ein *Menschenideal* vor seiner Einbildungskraft, zu dessen Erzeugung, nach unserer philosophischen Einsicht, die Vernunft mit geschäftig gewesen ist, er kann es also nicht an sich kommen lassen, sein gesundes Gefühl sträubt sich dagegen, daß eine solche Vorstellung zufällig ist, er muß es gewiß wissen, daß sich alle Menschen auf einer gewissen Stufe intellectueller Ausbildung zu dieser Idee erheben. Allein wie konnte die Philosophie jener Zeiten, die sich kaum hierüber ausdrücken, geschweige denn das Behauptete auf bestimmte Begriffe zurückführen kann, diesen Unterschied auseinandersetzen? Cotta muß hier bloß eine Ausflucht finden, Vellejus für eigensinnig, seine Râsonnements aber für widerlegt halten. Cicero, der nicht weiter sieht als Cotta, muß mit ihm gleich überzeugt über den zu Boden gestreckten Gegner triumphiren, welches er auch thut. Ja, kann man nicht selbst nach unsern philosophi-

schen Begriffen behaupten, daß Vellejus, so bald er theoretisch abspricht und das Atomenpiel als dogmatischen, d. h. bestimmten Entstehungs- und Bildungsgrund der Welt anerkennt, eben so bestimmt die Realität der Gottheit ableugnen, und sie mit dem Hobbes und andern für ein bloßes leeres Vernunftideal vom Unendlichen oder vom Raume erklären muß? Wir wollten hier nicht den Gehalt und Werth der Ciceronischen Schrift für unsere Zeiten eigentlich würdigen, also dieß nur, um zu zeigen, daß Cicero, selbst in dem Fall, wenn sein gesunder Geistesblick ganz bis auf die philosophisch deutlich erkannte Wahrheit hätte durchdringen können, glauben müßte, Cotta hätte erwiesen, *daß Vellejus schlechterdings Atheist sey*. Es wird hier nun nicht geläugnet, daß nicht selbst in Vellejus Raisonnement manches treffliche vorkommt. Vellejus hat gewiß manche *Inconsequenz großer Denker* aufgedeckt, Vellejus hat gewiß nicht Unrecht, wenn er darauf anspielt, daß die Lehre von den *Endursachen* oft gemißbraucht wird, Vellejus sagt etwas, was die fernere Prüfung unserer Philosophen verdient, wenn er be-

hauptet, daß man sich den Begriff der Vernunft nur mit einer *menschlichen Bildung* verknüpft vorstellen könne, eine Behauptung, die ich in den Tagen, da ich dies schreibe, in Kants Anthropologie noch wieder lese, er nähert sich unverkennbar in der Entwicklung des Begriffs von Anthropomorphismus einer Göttergestalt den Idealen der Stoiker und steht hier richtigen Begriffen näher als sein Gegner. Dieß und dergleichen haben wir nicht läugnen wollen. Genug, *Vellejus Behauptungen vom Daseyn der Götter, unter Voraussetzung des Epikuräischen Corpuskularsystems, sind durch Cotta in ihrer ganzen Blöße dargestellt.* Das war aber lediglich sein Zweck. Die unglaubigen Einwürfe gegen *Plato*, und alles, was wir Cap. IX. X. lesen, übergeht er, weil er hier gewissermaßen mit dem Vellejus wider die Stoiker und Platoniker gemeinschaftlich zu Felde zieht. Die Einwürfe gegen *Anaxagoras* Cap. X. XI. gehen weit über den Gesichtskreis der damaligen Physik und Metaphysik. Wir dürfen also kein Bedenken tragen, zu behaupten, daß sie darum nicht erörtert worden sind, weil weder

Cicero noch Cotta, sein Organ, sie zu beleuchten verstand. Wie er aber auf den Gedanken geräth, Cap. XIV. die *Stoische Logolatrie* zu tadeln, da seine Vorstellungen von den Göttern nahe an die Stoischen Ideale oder lieber Idole gränzen, wäre unerklärlich, wenn nicht der ganze Disput ein redender Beweis wäre, in welcher chaotischen Verwirrung zum Theil die verschiedenartigsten Philosopheme der verschiedenen philosophischen Schulen in manchen nicht unfähigen Köpfen damaliger Zeit lagen und liegen mußten. Will der Leser die oben gegebene Uebersicht mit dem, was wir hier gezeigt haben, vergleichen, so wird er finden, daß manche kleine Bemerkungen, die auch noch zur nähern Bestätigung des Gesagten hätten angeführt werden können, durch die dafelbst eingestreueten Winke so nahe gebracht sind, daß sie sich dem Aufmerksamen von selbst darbiethen und unserm Beweise nichts zur Vollständigkeit mangelt. *Cicero glaubt, Cotta habe im ersten Buche den Vellejus völlig widerlegt.*

II.

Cicero hält es mit dem Balbus so weit, als dessen Behauptungen mit den Grundsätzen der ächten Sokratischen Philosophie übereinstimmen; in allem Uebrigen hat Cotta den Balbus eben so bündig widerlegt als den Vellejus im ersten Buche.

Balbus ist allerdings ein Disputator, der alle Achtung verdient, so lange ihn Chrysipps und Cleanths Schlüsse leiten und an der Hand der Aristotelischen Naturforschung. Unter der Leitung solcher Führer erhebt er sich auch je zuweilen selbst zu trefflichen Gedanken. Im Ganzen genommen aber drückt die leidige Accommodationsucht seiner Schule und das sonderbare Gemisch von metaphysischen, physischen und logischen Begriffen, das sich in den Köpfen mancher Stoiker befand, (S. Tiedemanns Geist der Stoischen Philosophie,) seinen Geist so gewaltsam darnieder, daß er sich selten zu der erforderlichen Klarheit und Evidenz in seinen Vorstellungen und Ausdrücken erhebt. Es ist also mehr die Philosophie der gesunden Ver-

nunft und die schöne Kette von physisch-teleologischen Betrachtungen, welche Balbus das Uebergewicht vor Cotta gibt, als die Schärfe und Bündigkeit seiner Stoischen Philosopheme, nur einige Deductionen nehme ich aus. Er spricht gemeiniglich von *Göttern*. Dieß fällt am meisten auf, wenn er uns im ersten Abschnitt das Daseyn der Götter darthun will. In den Argumentationen selbst, die er zu diesem Behuf führt, naht er sich dann und wann dem Begriff der *Gottheit*, verliert sich aber, ehe man es vermuthet, in der Astro-latrie, oder in den gemeinen Stoischen Vorstellungen von der körperlichen aus Licht, Feuer und Luft gemischten Natur des göttlichen Wesens, die die Dunkelheit, Unbestimmtheit und Verworrenheit seiner Begriffe verrathen. Er arbeitet sich glücklich wieder heraus und schwingt sich denn mit dem Plato wirklich bis zum Begriff einer *vernünftigen Weltursache*. Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, die behauptet haben, Balbus lehre die Vielgötterey, vergöttere die Welt und sey ein Pantheist. Balbus ist selbst Schuld an diesen Vorwürfen. Sein Begriff von der Gottheit ist höchst

unbestimmt, schwankend und dunkel, bald spricht er, jedoch, um sich zu accommodiren, von Göttern, bald vergöttert er die Natur, bald erkennt er in der Gottheit ein vernünftiges, es ist schwer zu sagen, ob von der Materie getrenntes oder mit der Natur verknüpftes oder zur Natur selbst gehöriges und die Welt seelenartig durchwebendes und durchwirkendes Wesen, *ἡγεμονικόν* seiner Schule. An den Unterschied von *mittelbarer* und *unmittelbarer Wirksamkeit* wird daher nicht gedacht. Der Begriff vom *Endlichen* und *Unendlichen* kömmt eben so wenig vor. Dies muß begreiflich den entscheidendsten Einfluß auf die Beschreibung der göttlichen Eigenschaften und die Vorstellung ihres Verhältnisses zur Welt haben. Es bleibt beynahe nichts als der Begriff einer *vernünftigen Weltursache* übrig, *die vorzüglicher als Alles ist, was wir in der Welt kennen*. Das Aergste aber von Allem folgt. Er fängt an die Mythologie zu deuten. Dadurch wird der mühsam errungene Begriff so zerstückt, verengt und in seiner Anwendung auf die Welterscheinungen, die erklärt werden sollen, beschränkt und geschmälert, daß Balbus alle

ersinnliche Mühe gehabt haben würde, wenn er Cottas Einwürfe gegen die göttlichen Vollkommenheiten hätte heben wollen. Auch sogar auf die Lehre von der göttlichen Vorsehung würde diese mangelhafte Vorstellung von Gott von dem entscheidendsten und nachtheiligsten Einflusse gewesen seyn, wenn er nicht von Cap. XXXIII. an, *den analogischen Schluss ergriffen hätte, der bey dem cosmologischen Beweise für das göttliche Daseyn zum Grunde liegt* und dadurch endlich in den gebahnten, sichern Gang der Erfahrung und Naturbeobachtung hineingekommen wäre. Hier hört die Verwirrung auf. Man trifft noch wohl Mängel und Unvollkommenheiten an, aber das Ganze wird wahr und mit unsern Einsichten übereinstimmiger. Die Stellung der Gestirne, wie sie sich dem Beobachter in der Ptolomäischen Weltordnung darstellt, die Verschiedenheit der Gestirne, ihre regelmäßige Bewegung, die Mannigfaltigkeit der Thiere, die bewundernswürdige Einrichtung ihres Baues, die eben so bewundernswürdige Art ihrer Erhaltung und Fortpflanzung, der Mensch, die menschliche Vollkommenheit, sowohl die sinnliche als

die intellectuelle und moralische, seine hohen Kräfte, seine Bestimmung für eignes Daseyn und bürgerlichen Gesellschaftsverein — *dies sind Betrachtungen, worüber der gesunde Verstand von jeher mit den Philosophen Sokratischer Einsicht und Weisheit gemeine Sache gemacht hat, um Zwecke und Absichten, um Ordnung und Weisheit in der Natur der Dinge anzutreffen.* Die ganze Art der Darstellung ist hier nicht weniger für Eindruck und Ueberzeugung berechnet. Balbus ist wirklicher, überzeugter und enthusiastischer Verehrer der Gottheit und ihrer weisen und gütigen Regierung und Vorsehung geworden. Die Leser des Cicero haben sich hier auch gemeiniglich mit Balbus ausgelöhnt und es vergessen, wie unvollkommen eigentlich seine Begriffe von der Natur und Beschaffenheit des erhabenen und anbetungswürdigen Wesens waren, von dessen Werken er die Natur so hinreißend und überzeugend predigen läßt.

Cotta hat Balbus schwache Seiten nur zu gut bemerkt und weiß sie zu benutzen. Er will sich anfänglich gar auf keine Weise für das Daseyn der Götter einlassen. *Die*

Götter oder die Gottheit sollen ihm als bestimmte Wesen vorgeführt und in der Natur gegeben werden. Er denkt eben so wenig daran, daß die Gottheit als ein von der Welt getrenntes und ausserweltliches Wesen gedacht werden könne und müsse. Die Gottheit muß ihm, wenn sie da ist, in der Welt angetroffen werden können. Nun hat er es sehr wohl wahrgenommen, daß Balbus oft mit dem Volk von mehrern Göttern spricht und darauf erst mit dem Chrysipp und Cleanth Philosoph wird. Er läßt sich also auf beyde Vorstellungen ein. Wo sind die Götter, die das Volk glaubt? fragt er, ich rede nicht als Pontifex sondern als Lehrling des Philosophen Balbus. Unglücklicher Weise hatte sich Balbus hier mit dem gemeinen Aberglauben der Auspicien, Horuspicien, Divinationen und Götterer- scheinungen einverstanden müssen. Wie leicht mußte hier nicht der Sieg sich auf die Seite eines so scharfsinnigen Mannes, als Cotta ist, hinneigen! Cotta findet in allen diesen sogenannten Thaterweisungen der Götter weder die Götter selbst, noch Spuren ihrer Wirkksamkeit. Auch ist keine Nothwendigkeit da, sie als göttliche That-

erweilungen zu erklären. Die Leichtgläubigkeit der Menge und eine eigennützige Politik oder verschmitzte Kriegslift erklären hier Alles. Ja, wenn der Stoiker sie so erklärt, so handelt er nicht einmal consequent. Nach seinen Begriffen vom Schicksal ist in der Welt Alles ursachliche Verknüpfung und mithin aus natürlichen Ursachen erklärlich und doch ruft er bald hier bald da *tamquam ex machina* einen Gott herzu, um ein auffallendes Phänomen oder gar Ammenhörtörchen zu erklären. Cotta wird ernsthafter, denn Chrysipp und Cleanth lassen sich sehen. Aber auch gegen diese dringt er darauf, daß *das vollkommne Wesen ihm gegeben werden sollte, wodurch die Stoiker die Welt regiert werden lassen*. Wie er sieht, daß diese Forderung vergebens ist, oder vielmehr, da er einsieht, daß eine höhere Sehkraft erforderlich ist, um hier mit dem Gegner gleichen Schritt zu halten, *die Abstraction*, so bequemt er sich endlich dazu, sich mit ihm zwar nicht zum Vernunftideal, aber doch zu dem pantheistischen Begriff zu erheben, an dem, wie wir gesehen haben, Balbus harte vorbeystreift war. Bey diesem Begriff bleibt

Cotta durchweg stehen. *Ist die Welt*, fragt er, *die Gottheit selbst?* und *ist etwa die Vernunft mit der Welt so verknüpft, daß man die Welt selbst vernünftig nennen kann?* Diese Fragen hatten ihm etwas Unbegreifliches. Man denke an die akademische ἀκαταληψία Den Uebergang, den Balbus sich zum Platonism erlaubt hatte, und worauf ich zuerst B. II. Abschn. I. III. und dann B. III. Abschn. II. Unterabth. I. aufmerksam gemacht habe, hatte er nicht bemerkt, mithin trifft er hier mit Balbus nicht zusammen, und Balbus bleibt vom Cotta unangegriffen und unwiderlegt, in so fern er die Gottheit als Allregierende Vernunft und Seele in der Welt herrschen läßt. Um Balbus anzugreifen hätte Cotta den Platonischen Satz angreifen müssen: *Himmel und Erde müssen still stehen, ja vergehen, ohne ein Principium, das für die Ordnung der Welt das ist, was für die menschliche Natur die Seele ist.* (Phädrus des Plato, vergl. mit tusc. disputat. I, XXIII.) Da er hier den Balbus verfehlt, so prallen alle Einwürfe des Cotta, noch mehr aber seine Sophismen, das, glaube ich, ist aus unserer Uebersicht und Erläuterung des

dritten Buchs vollkommen einleuchtend, wie von einer Felsenwand zurück, ohne die Felsenwahrheit, zu der sich Balbus durch den Platonism erhoben hatte, ich wollte sagen, ohne nur ihre äussere Seite, den Platonischen Beweis, zu erschüttern, geschweige denn umzuwerfen. Es tritt aber nun gar in der zweyten Unterabtheilung des zweyten Abschnitts Chrysipp auf, Cap. XI. Dieser steht noch höher als Balbus, und es ist ein erhabener Ausspruch des gefunden Verstandes, wenn dieser Denker anhebt:

«Gibt es keinen Gott, so ist der Mensch das beste, erhabenste, vortreflichste Wesen; er hat Vernunft. Sich aber als ohnmächtigen Menschen für das beste, erhabenste, vortrefflichste Wesen halten, ist eben so lächerliche Anmassung als frevelhafte Anthropolatrie etc.»

Was fängt Cotta hiergegen an? Da er einmal in der Vorstellung vergraben ist, als könne Balbus und seine Schule keinen andern als pantheistischen Begriff von der Gottheit haben, so nimmt er beyde zusammen, und glaubt den Chrysipp zugleich mit dem Balbus widerlegt zu haben, wenn er nur zeigen kann, *dass selbst der feinste*

Feuerstoff der allzerstörenden Naturkraft unterwürfig sey, und mithin vom Unsterblichen nichts an sich trage. Er ist also nicht wenig stolz darauf, Carneades allzermalmende Physik hier zur Zertrümmerung des philosophischen Wahnglaubens auftreten zu lassen. Dieser tritt so geharnischt auf als möglich, Cotta secundirt ihm aus allen Kräften, allein, da sie im Grunde es weder mit dem Balbus noch mit dem Chrysipp zu thun haben, so fechten sie, wie man zu sagen pflegt, *ardabatarum more*, mit ihren Fechterstreichen gegen Windmühlen. Indem Cicero nun, denke ich, bishierher fortgeschritten war, mußte er es fühlen, daß in den *Raisonnements* des Balbus und des Chrysipp Gedanken lagen, gegen die Cottas unbestimmte Deklamationen wider den Stoischen Pantheism eben so wenig auszurichten vermochten, als seine kleinlichen Sophismen. Ruhig konnte er es also gar ansehen, daß Carneades in dem Stoischen Alles durchwebenden Licht- und Feuerstoff eine vermeintlich göttliche Eigenschaft nach der andern zerstörte. Cotta wähnt indeffen, seines Gegners Beweise für das Daseyn Gottes völlig entkräftet zu haben, und beschäftigt

sich nun eine Reihe von zehn Cap. hindurch damit, *die mannigfaltigen Ungereimtheiten und Thorheiten aufzudecken, die sich der gemeine heidnische Volksaberglaube zu Schulden kommen liefs.* Cicero ist hier gewifs mit Cotta einverstanden, und Balbus muß im Namen seiner Schule erröthen, daß sie sich feige an denselben angeschlossen. Die Einbusse der Lücke, die hierauf erfolgt, ist sehr zu beklagen. . Aller Wahrscheinlichkeit nach fehlt uns gerade das Stück, worin Balbus in seinen schönen physikotheologischen Betrachtungen am meisten vor Cotta würde voraus gehabt haben, und doch müssen wir uns nun, da es fehlt, gefallen lassen, wenn andere das Gegentheil schliessen. Man vergleiche unsere eben gegebene Recension von Balbus Disputation. Ist es nicht auffallend, wie viel besser uns Balbus gefällt, sobald er von den schwindlichsten und noch dazu nebelerfüllten Regionen des Aethers und der transcendenten Speculation in die Heerstrasse des Gemeinfinns herabsteigt? Was würde Cotta also wohl Sonderliches hier gegen ihn ausgerichtet haben? In dem kurzen Bruchstück, das uns aus dem letzten Abschnitt übrig geblieben ist, werden man-

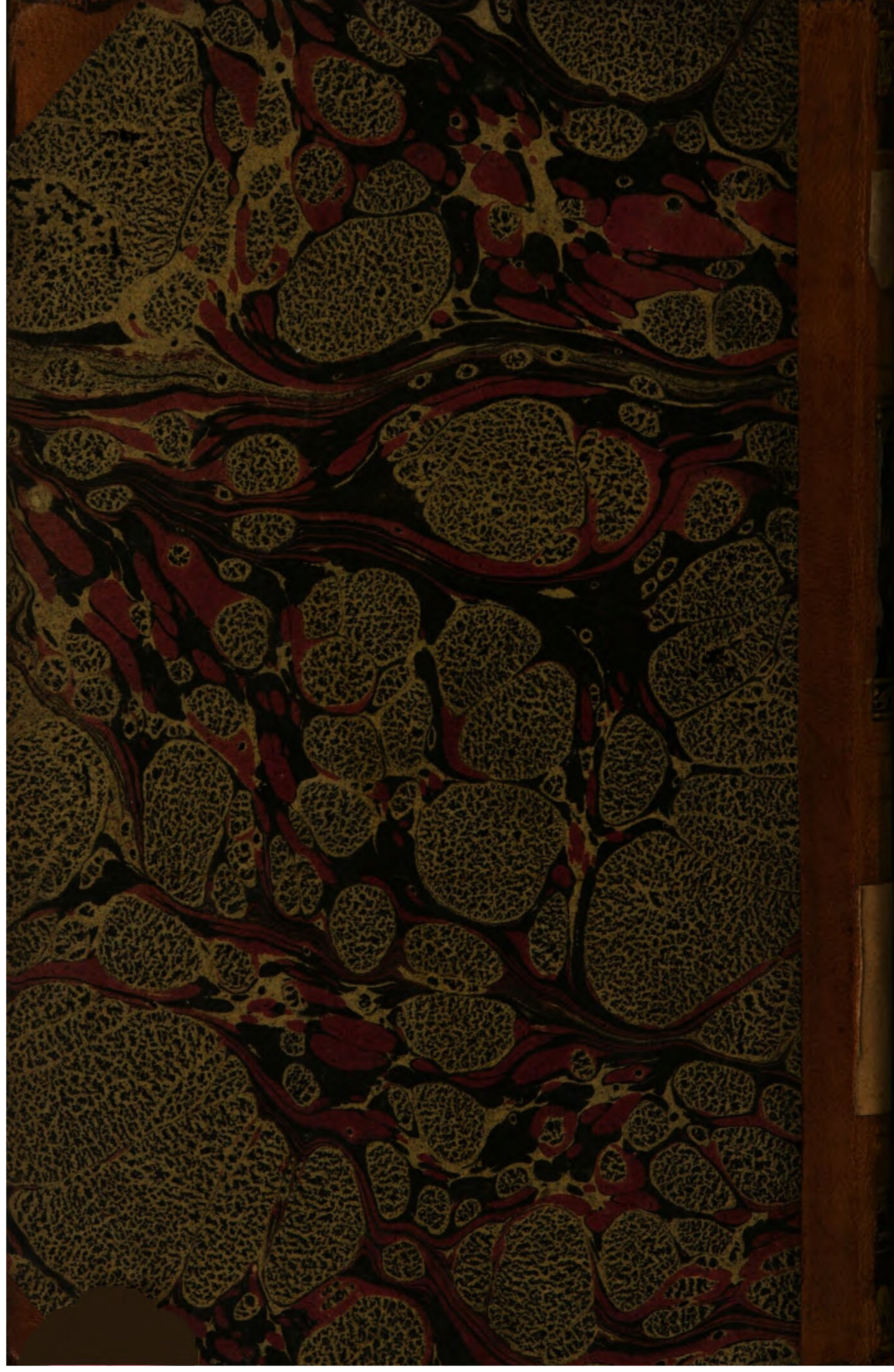
che Themen berührt, die dem Verfasser des *Candide* haben willkommen seyn müssen. Balbus hat nicht darauf geantwortet. Balbus hätte auch als Stoiker nicht alle beantworten können. Wir haben in der Uebersicht des dritten Buchs genug davon gesagt. Aber *Cicero* hätte manches darauf antworten können. Die Platonische Lehre von der göttlichen Weltregierung, die Platonische Lehre von der Seelenunsterblichkeit — und beyde waren in Ciceros Ueberzeugungen übergegangen — lösen, wie unsere Uebersicht gleichfalls gezeigt hat, die meisten Skeptischen Einwürfe des Cotta gegen *den Werth der Vernunft und Freyheit, gegen die Zulassung des Bösen etc.* Wenigstens hat Leibnitzens Theodicée dieß bewiesen, oder ist dieses unsterbliche Werk etwas anders als der geläuterte, veredelte und erhöhte Platonismus als Schiedsrichter über die wichtigsten hier von Cotta aufgeworfenen und von Baile u. a. wiederholten Skeptischen Fragen? Nach dem, was wir denn nun gesagt haben, dürfte auch kein Zweifel übrig seyn, daß unser zweyter Satz seine Richtigkeit hätte. Cicero hat es gewiß mit dem Balbus gehalten, *so lange derselbe uns auf einen ver-*

nünftigen Welturheber hinführt. Er ist ihm mit Vergnügen gefolgt, wenn er die Spuren der Wirksamkeit des Erhabensten in seinen Werken aufsucht. Er hat die Regierung und Fürsorge dieses Wesens erkannt und mit Ueberzeugung angenommen. In den Wegen der Vorsehung war ihm Manches unerklärlich und mancher Zweifel, den er Cotta dagegen in den Mund legt, kaum auflöslich. Aber sein Sokratisch-platonischer Religionsglaube liefs seine Zweifel schwerlich in entschiedenen Unglauben ausarten. Wie er einmal gegen die materialistischen Zweifler von der Seelenunsterblichkeit sagt, er ergötze sich so sehr an seiner Hoffnung der unsterblichen Fortdauer, daß er sich diesen Glauben durch keine Gewalt noch Sophistik jemals werde aus den Händen winden lassen (numquam extorqueri mihi sinam): so dachte er gewils noch vielmehr in der Lehre vom Daseyn Gottes und dessen liebevoller Regierung und Vorsehung so. Aber an Balbus Wahn glauben, an Balbus unphilosophischer Accommodation an Volksaberglauben und Götterdienst hat er keinen Antheil genommen, sondern nicht allein mit dem Verstan-

de, sondern auch mit dem Herzen dahin mitgearbeitet, *dass Cottas Einwürfe dagegen unüberwindlich stark und wirksam würden.*

So weit denn die *Untersuchungen über den philosophischen Charakter, den Cicero in seine Bücher von der Natur der Götter gelegt hat.* Man hat mehrere Male den Gedanken geäußert, es sey gefährlich, diese *Bücher zu lesen, besonders so lange man noch nicht gegen die ganze Waffenrüstung des Skepticism und Unglaubens wider die heiligsten Wahrheiten der Menschheit gewaffnet sey.* Möchten denn die geendigten Untersuchungen etwas dazu beytragen, diese Gefahr zu vermindern und der Lefung dieses gelehrten Ciceronischen Werks ausbreitern Nutzen zu verschaffen! —

Kiel, gedruckt bey C. F. Mohr.



Francke, Georg Samuel,

Versuch einen Streit zwischen Middleton und Ernesti über den
philosophischen Character der Ciceronischen Bücher von der Natur der Gö
tter zu entscheiden e. Folge von 5 Abh

Altona u.a. 1799

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Class.60
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11088307-6
VD18 10245413-003